

مكتبة
الكتاب
القديم

الأخرفي الثقافة الشعبية

الفولكلور وحقوق الإنسان



سيد إسماعيل ضيف الله

تقديم

د. أحمد مرسى

مكتبة
الكتاب
القديم

الأخرفي الثقافة الشعبية

مركز القاهرة

تجارب حقوق الإنسان

■ هيئة علمية وبخبرة وفكرية تستكشف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي. ويركز على ذلك بكافة الميادين والإصلاحيات المتعلقة بحقوق الإنسان. ويصمم لتتبع هذا الهدف من طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما في ذلك المحررات النجارية والأنشطة العامة.

■ يتبنى المركز لهذا الغرض برامج علمية وفكرية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدراسين في مجال حقوق الإنسان ■ لا يتصرف المركز في أية أنشطة سياسية ولا يضم أية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته. ويتعاون مع الجميع من هذا النطاق.

٩ شارع رستم - جاردن سيتي - القاهرة

البريد الإلكتروني: ١٥١٦ م.ب.
١١٧ مجلس الشعب - القاهرة
هاتف: ٧٩٥١١١٧ (٢٠٢)
فاكس: ٧٩٢١٩١٣ (٢٠٢)
e.mail:
cihrs@sificom.com.eg

مجلس الأمناء

إبراهيم عوض (مصر)
أحمد عثمانيا (تونس)
اسمي خضير (الأردن)
السيد زين (مصر)
جمال عبد الهادي (مصر)
سحر حناط (مصر)
عبد الله النعيم (السودان)
عبد الغني سعيد (مصر)
عزيز أبو حمد (السعودية)
غسان الفجار (الكويت)
فريوت دافور (البنان)
محمد أمين الميداني (سوريا)
هاني مجني (مصر)
هيثم عناع (سوريا)

منسق البرامج
يسري مصطفى

المستشار الأكاديمي

محمد السيد سعيد

مدير المركز

بهي الدين حسن

الأخرفي الثقافة الشعبية

الفولكلور وحقوق الإنسان

تأليف
سيد إسماعيل ضيف الله

تقديم
د. أحمد مرسى

الأخرفي الثقافة الشعبية

تأليف: سيد إسماعيل ضيف الله

الناشر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

حقوق الطبع محفوظة ٢٠٠١

٩ شارع رستم جاردن سيتي القاهرة

تليفون : ٧٩٤٦٠٦٥ - ٧٩٥١١١٢ (٢٠٢)

فاكس : ٧٩٢١٩١٣

العنوان البريدي: ص ب: ١١٧ مجلس الشعب - القاهرة

E.mail:cihrs@soficom.com.eg

الصف الإلكتروني: مركز القاهرة: هشام السيد

خلاف وإخراج: مركز القاهرة : أيمن حسين

رقم الإيداع بدار الكتب :

الترقيم الدولي :

إهداء

إلى روح أبي
وإلى أمي وإخوتي
وإلى الجميلتين في الزمن القبيح:
أمينة رشيد ومديحة دوس
وإلى الابتسامة الغائبة عن قسم اللغة العربية بآداب
القاهرة د. ألفت الروبي.

تقديم

سيد إسماعيل ومغامرته

د. أحمد مرسى

|

|

A

—

|

—

|

هذه دراسة لشاب شيخ، فيها من روح الشباب وحماسه، وفيها من قدرة الشباب على المغامرة والمخاطرة، وفيها أيضا من حكمة الشيوخ ورمائهم، وفيها من قدرتهم على التأمل وإمعان النظر..

ولعلي أحسد سيد إسماعيل على إرثياده هذا الموضوع الذي يحتاج إلى أوتي العزم من الباحثين والمفكرين الذين أفنوا عمرهم في الاستقراء والاستقصاء، وفي البحث والتأمل..

أحسده لأنني أتذكر -وكنت أصغر سنا منه بقليل آنذاك- عندما اخترت موضوعا للتسجيل لدرجة الدكتوراه مشابها في طبيعته للموضوع الذي غامر 'سيد' بالخوض فيه، حينئذ ذهبت إلى أستاذتي المرحومة الأستاذة الدكتورة سهير القلماوي، أعرض الأمر عليها لتشير علي بما تراه، قبل أن أقوم بعرضه على أستاذتي المرحوم الدكتور عبد الحميد يونس الذي كنت أدرس معه.

تركنتي أستاذتي أتحدث عن الموضوع متحمسا به بالطبع، وظلت تنظر إلي نظرة الأم الحانية -وقد كانت أستاذة وأما- وما أن انتهيت، إذا بها -رحمها الله- تقول لي، والنظرة الحانية تزداد دقة وتألقا:

يا أحمد .. يا إبنني .. هذا موضوع تختم به حياتك العلمية.

فتوقفت عن التفكير في الموضوع.. لكنني ظللت طوال تلك السنوات أفكر فيه، وأقرأ، وأجمع مادة، وأحلم بإنجازه.. وربما حققت ذلك يوما.. المشكلة أن

الإنسان لا يعرف متى ينفي عليه أن يختم حياته... ١١)

يقول سيد إسماعيل "إن هذه الدراسة من الآخر هي الثقافة الشعبية" -
العربية بالطبع- تسعى إلى إجراء حوار حقيقي مع الجماعة الشعبية بغرض
الكشف عن معتبره آخر بالنسبة لها، وكيفية تشكله وأسباب ذلك، وهو في
تحديده لصفة الشعبية يرى أن الإطار الموحد من الفكر والسلوك، والثقافة
الموروثة هو الشرط الأساسي لإطلاق صفة الشعبية على جماعة ما.

إنه يدخل -في الحقيقة- بذلك مباشرة إلى عقل الجماعة أو المجتمع ليرى
كيف ترى الجماعة نفسها، وكيف ترى غيرها؟ كيف تميز هويتها؟ وكيف تميز
هوية الجماعة الأخرى، مدركاً أن أي جماعة إنما تعتمد في تعريفها لهويتها
ورؤيتها لذاتها على هوية الآخرين، كما أنها تتحقق من خلال انعكاس الهوية
الأخرى عليها، وتأثرها بها، وتأثيرها فيها.

وهو عندما يدخل -كما ذكرنا- مباشرة إلى عقل الجماعة أو المجتمع إنما
يعني بهذا العقل الإطار الفكري السائد، والقيم وأنماط السلوك، التي تتبناها
الجماعة أو المجتمع، والتي تشكل هذا الإطار الفكري من ناحية، ثم تعود لتتأثر
به من ناحية أخرى.

وعلى ذلك لا يصبح هذا العقل أمراً موروثاً ناشئاً عن جوهر لا يتغير،
تحده الغريزة، أو بنية ثابتة تصوغها النظرة، وتستعصي على التحول أو
التغير، وإنما هو في حقيقته حصيلة مجموعة كبيرة من العوامل الاجتماعية،
والثقافية، والسياسية، والاقتصادية، تتبلور في النهاية كي تعطي ملامح عامة
يصح الاعتماد عليها عند التحليل والتعميم.

وسيد إسماعيل متنبه إلى حد كبير إلى أن الخبرات المشتركة التي
يحصلها الإنسان، ومن ثم الجماعة تكون في النهاية بنية تصوغ رؤية الإنسان
لنفسه والجماعة لذاتها، وللكون والحاجات والعلاقات الإنسانية من ناحية، كما
تشكل أيضاً -في الوقت ذاته- مرجعاً للتفسير، ودليلاً للسلوك، وإطاراً
للافتاء... بمعنى أنها هي التي تكون وعياً اجتماعياً ثقافياً دينامياً، يمكن
تسميته مجازاً بعقل الجماعة أو المجتمع.

إن هذه الدراسة محاولة لفهم الآخر.. أو نفهم الذات، إن شئتَا الدقة في التعبير.

هذا الآخر الذي تحاول الدراسة فهمه.. هو نقيضي، وشروط وجودي أو العكس.. وهذا الآخر في حالتنا قد يكون شريكا أو غريبا.. وقد يكون صديقا وقد يكون عدوا.. وهذه الثنائية قد تخفت حدتها أو تزداد، وقد تبدو ظاهرة واضحة للعيان أو تكمن فتبدو خافية غير مرئية أو محسوسة، تبعا لعوامل كثيرة داخلية وخارجية. وتبعا لشروط اجتماعية وتاريخية متعددة.

على أية حال، إنها ثنائية موجودة تحتاج إلى تأمل وتدبر؛ ذلك أن فهم الآخر يستلزم توفر رؤية عقلانية عميقة عن الذات أولا. وهذه الرؤية العقلانية المتعمقة، هي في جوهرها، رؤية نقدية بالضرورة، للتاريخ، ماضيا وحاضرا، ومستقبلا.. هي رؤية تعتمد نظرة واقعية، لا تفرض في تمجيد الذات أو التحقير من شأنها، ولا تباليخ في الإعلاء من شأن الآخر، أو التهوين من أمره. ويقتضي هذا بالضرورة -وهو ما تنبه إليه سيد إسماعيل- الحذر من توظيف الثقافة/ الفكر لصائح طبقة أو قوى اجتماعية تمتلك السلطة، والتنبيه إلى الشروط الاجتماعية الثقافية الجديدة التي تحكم حركة المجتمعات وتزوعها إلى تحقيق ذاتها حرة، تحقق العدل، والعيش في سلام مع نفسها ومع غيرها.. ومع الآخر.. أو الآخرين..

ويذكر سيد إسماعيل أن اختياره للسيرة الهلالية التي ما زالت تروى، قام على أساس أنها تصلح نقطة ارتكاز لاختبار صورة الآخر عند الجماعة الشعبية اعتقادا منه -وهو محق في ذلك إلى حد كبير- أنها تحمل نسقا معرفيا وقيميا مازالت الجماعة الشعبية تتبناه، ومن ثم تحرص على استمراره هنيا، وقيميا، ولعلي أضيف سلوكيا أيضا، كما يرى -وهو محق مرة أخرى في استنتاجه- أن عوامل استمرارها كامنة في خصائصها الفنية، وهي استيعابها وتجسيدها للهم الأساسي عند الجماعة الشعبية من خلال نهايتها المساوية.. وهي تعرض الجماعة للفناء بسبب الصراع الداخلي.. ربما كانت كلمة الفناء غير معبرة هنا، لأنه يصعب أن تفني الجماعة.. قد تتكسر.. تهزم.. تفقد

الرؤية السليمة أو تتجرف عن الطريق حيناً.. تتعرض لعوامل الغناء.. لكنها تستعيد دوما ذاتها ورؤيتها الصحيحة.. ربما يطول الوقت، ويصبح الثمن هادحا، لكن إرادة الحياة أقوى بالتأكيد ..!

ويُصرح 'سيد إسماعيل' كثيرا من الأسئلة التي تحتاج إلى إجابات متعددة لأنه يصعب أن تكون هناك إجابة واحدة لكل سؤال، كما يثير كثيرا من القضايا التي تحتاج أيضا إلى مناقشات واسعة، لأنها تحرك ميهاً راکدة، وتفتح نوافذ طال إغلاقها.

هل أقول إنني سعيد بمقاومة 'سيد إسماعيل'..
نعم أنا سعيد بها، حقي بصاحبها، رغم اختلافي معه في بعض الأمور، وهذا أمر طبيعي.. يؤكد ثراء المقاومة، ويحسب لسيد..
لا أدري: ما إذا كان من حقي أن أقول 'سيد إسماعيل'، اكتب، وغامر: ودعنا نختلف، فهذا دليل حياة، وتعبير عن الاحترام.. احترام للمقاومة: وللحرية..

أعتقد أن هذا من حقي..

أحمد علي مرسي

أما قبل

رعاية البشر

|

|

—

|

—

|

عند الإقدام على فعل 'الكتابة' نرى من الضروري الوقوف على هذا المفهوم، حيث تنبغي الإشارة عند تناول مفهوم 'الكتابة' إلى أننا بصدد مؤسسات اجتماعية وليست مؤسسة اجتماعية واحدة، ذلك أن الكتابة الفلسفية و'الكتابة العلمية' و'الكتابة الأدبية' و'الكتابة السياسية' وكذلك 'الكتابة في الدراسات الشعبية'... الخ تمثل كل منها مجالاً من مجالات الكتابة ننظر إليه بوصفه مؤسسة اجتماعية في حد ذاته، تتدرج تحتها 'النصوص' التي يمثل كل منها جنساً من أجناس مؤسسته الاجتماعية، غير أن أياً من هذه المجالات لا يعمل بمعزل عن الإطار الاجتماعي الحاكم لهذه المؤسسات الساعية لتحقيق أغراضها المؤسساتية المنوطة بها. فاعراف وشفرات كل مجال من مجالات الكتابة تختلف فيما بينها نظراً للتباين النوعية لكل مجال، لكنها تتفق في الغرض البعيد وهو الحفاظ على الكيان المؤسساتي الذي يمثله الوضع الاجتماعي الراهن، ومن ثم تتخذ العلاقة بين أي مجال من مجالات الكتابة ونصوصه شكل الصراع (السلطة/ المقاومة) حيث تغدو 'الكتابة في مجال الدراسات الشعبية' مثلاً، بوصفها مؤسسة اجتماعية تفرض شفراتها وأغراضها ومصطلحاتها ورؤاها... الخ سلطة تحاول بعض الاجتهادات مقاومتها لتقديم رؤية مختلفة تتميز بها، كما تحاول اجتهادات أخرى تدعيم

أعراف سلطة الكتابة في هذا المجال بفرض موالاة السلطة في مجالها، ومن ثم يكون من الطبيعي أن تكافئ كل سلطة في مجالها الاجتهادات المولية لها، وأن تقمع في المقابل الاجتهادات المقاومة لها، وإذا كانت أشكال المكافأة معلنة وظاهرة للعيان في صورة ترويج للاجتهادات المولية، والترقي الصاروخي لأصحابها، وتحسين مستواهم الاقتصادي والاجتماعي.. الخ حتى يمدوا إعدادا جيدا لدورهم المنتظر، ويتوجوا كسلطة في مجال كتاباتهم، فإن أشكال القمع بطبيعة الحال تتخذ اشكالا خفية، غائبا، تبدأ بمعاصرة النشر أو منعه حسب درجة التمرد على أعراف وشفرات مجال الكتابة، وقد تصل العقوبة إلى حد التهميش والتغيب للنصوص المقاومة وصاحبها، غير أن أخطر أشكال القمع هو قمع الكاتب ذاته حين يتجسد في الخوف مما يشتم فيه رائحة لا نستريح لها سلطة مجال كتابته.

إذن يتجاوز مفهوم "الكتابة" هنا القدرة عليها إلى القدرة على الانتماء إليها، بوصفها مؤسسة تتيح لأفرادها وسائل متعددة تساعدهم على الإنتاج/ الإبداع. كل في مجاله لتحقيق أغراض محددة سلفا هي أغراض المؤسسة الكتابية، حيث تفتح المؤسسة الكتابية بابها لأبنائها بدءا من تعليمهم الالفبائية: ثم تزويدهم بتراكم معرفي مكتوب، تتدخل في إتاحة بعضه وإخفاء البعض الآخر بوسائل كثيرة، ثم في مرحلة لاحقة تساعدهم على الانتقال من مرتبة المستهلكين لقيمتها ومعارفها إلى منتجين لها بما تتيحه لهم من إمكانيات نشر موظقة لخدمتهم، ثم تأتي مرحلة التوزيع إذ يكون أحد المعايير التي تقيس بها المؤسسة الكتابية نبوغ أبنائها في الترويج لقيمتها ومعارفها، لتختار النابغ منهم ليكون سلطة كتابية، ويتحول "الكتابيون" إلى حاشية تتحاشى إثارة غضب كبيرهم، والسعي لاسترضائه، أملا في التدرج والاقتراب منه بفرض إزاحته، وتعتمد وسائل التدرج بدءا من "المسكنة" و"الدخيلة" و"التفاق" لتكتمل الدائرة بـ "المؤامرة" التي غالبا ما تقضي إلى "الإطاحة" برأس من دعوس المؤسسة الكتابية، فتتبدل الشخص دون أن يعترى المؤسسة قلق أو وهن لأنها تشبه في

حالتها هذه الكائنات الخرافية التي إذا ما فقدت أحد أعضائها استبدلته في الحال بعضو أقوى وأشد.

تلك هي خطوات اللعبة التي نص عليها قانون المؤسسة الكتابية، أما أغراضها فهي بالأساس تجميع كل الخيوط في يد واحدة هي بطيعتها الأقوى والأبطش. والمستفيد الأول من بقاء الوضع على ما هو عليه من تناحر على الفئات وتكالب على الكراسي وتزييف وعي الشفاهيين، وهم الأغلبية، لأنه يندرج تحتهم الأميون، انصاف المتعلمين، المتعلمون المغيبون، بالإضافة إلى الكتاب المتعاطفين مع الشفاهيين، إما لفشلهم في لعبة المؤسسة الكتابية، وإما لفشل المؤسسة الكتابية في احتوائهم.

وسلطة الكتابة -من وجهة نظري- هي نفس السلطة التي رصدتها التاريخ لوظيفة الحاجب، إذ غدت المؤسسة الكتابية امتدادا وظيفيا لما كان يمثلته الحاجب بالنسبة إلى السلطان من ناحية، وبالنسبة للرعية من ناحية أخرى، إذ لعب الحاجب دورا كبيرا في أنظمة الخلافة الإسلامية، وفي أغلب أنظمة الحكم التي عرفت هذه الوظيفة، ذلك أن الحاجب له من السلطة ما يمكنه من أن يتحول هو نفسه إلى السلطة الفعلية، ويفقد سلطانه مجرد ديكور، فالحاجب يسمح للبعض بالدخول على السلطان ويحجب عنه البعض الآخر. يعرض عليه من أمور الدولة ما يشاء، وغالب ما يكون مقربا للسلطان يصور له الأمور على التوضيح الذي يريده هو، وليس هذا هو دوره فحسب، إذ عليه أن يعمل فكره في تنفيذ تدابير السلطان، فيخفف عنه الامة ويحقق له أحلامه.

والحقيقة أن هذه المسألة تتجاوز أي تفسير يحاول أن يقصرها على كاتب فرد أو حتى تيار فكري بعينه إلى الدرجة التي يمكن معها القول أنها خصيصة جوهرية للثقافات العالمة بتعبير محمد عابد الجابري، والتي توسم بأنها ثقافات رفيعة، وتكمن هذه الخصيصة في كونها اعتادت إقصاء ما أسمته بالثقافة الشعبية أو بثقافة الغوام، والتي توصف في سياقات معينة بالثقافات

التوضيعة ومن ثم تكال لها الاتهامات كيلا باعتبارها رمزا للماضي المتخلف أو المعوق الرئيسي لإحداث أي نهضة.

والمفارقة ليست في تفرقة العقل الحدائي بين الفكر انتوحش والفكر المتحضر، تلك الثنائية التي تظهر بعسميات عديدة غير متطابقة في الغالب مثل "الثقافة الشعبية" و"الثقافة العامة" و"المجتمعات التقليدية" و"المجتمعات الحديثة"، الخ.. نكن المفارقة تكمن في أن العقل الحدائي يوجه خطابه النهضوي بصفة عامة والحقوقي بصفة خاصة إلى أصحاب الثقافات الشعبية وشعوب المجتمعات التقليدية مطالباً إياهم بالامتثال لدعوته!!

وتأتي المفارقة من فعل الإقصاء/ المخاطبة، وتستدل على ذلك بشريعة حقوق التي أنتجها العقل الحدائي الغربي، فمن ناحية أولى خرج الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ١٩٤٨ من هيئة الأمم المتحدة التي تضم ١٨٢ دولة في حين توجد ما بين ثمانية آلاف إلى عشرين ألفاً مجموعة إثنية تعاني من الإقصاء خاصة على المستوى الثقافي. فلم يستمد العقل الحدائي الأوروبي مشروعية صياغة إعلان عالمي لحقوق الإنسان من استناده للنظر في النماذج الثقافية المخالفة أو المختلفة عن مشروعه الثقافي وإنما استمدتها من مطابقته تلك النماذج الثقافية غير الغربية بالافتداء به وتبعيته وقياس تلك النماذج الثقافية على نموذج الثقافة. وذلك استناداً لخروج الأطراف الرئيسية المؤسسة للنظام الأممي الجديد من الحرب العالمية الثانية منتصرة مما دفعها للنزوع نحو التمرکز حول الذات الغربية.

ومن ناحية ثانية فقد تجلّى أثر ذلك في الإعلانات والمواثيق الدولية التي خاطبت (الدولة القومية) ذات المعالم الجغرافية والمؤسساتية المحددة وهو النموذج السياسي الغربي وقتئذ، خاطبت الدولة القومية لتلتزمها بالتحفاظ على حقوق الإنسان. في حين أن مفهوم "الشعوب الأصلية" والتي كان يسميها الغرب الشعوب البربرية والهمجية- لا يكاد يحضر في التشريع الدولي بما في ذلك المواثيق الدولية كموضوع يفترض حماية حقوقه وبالأحرى كمخاطب

معني بتلك الحقوق^(١٢).

لكن مساندة العقل الغربي الحداثي لذاته من خلال تفكيكه لبعض مفاهيمه القديمة ("الحداثية") خاصة مفهوم المركزية الأوروبية عبر عدد من الإسهامات الفكرية ما بعد الحداثية Post-Modernism كان لها أثرها على شرعة حقوق الإنسان حيث بدأ تغير ما في النظر للآخر صاحبه حضور نسبي له في التشريع الدولي بمسماء الجديد "الشعوب الأصلية" حتى أن الجمعية العامة للأمم المتحدة أصدرت قراراً باعتبار عام ١٩٩٢ عاماً للسكان الأصليين ثم قراراً آخر يعقد عالمي للسكان الأصليين^(١٣).

ومن هنا تأتي أهمية النظر في التأثيرات الشعبية باعتبارها حاملة لنسق معرفي وقيمي انتجته جماعتنا الشعبية وأخذت تعيد إنتاجه كلما دعتنا الحاجة التاريخية والمجتمعية لذلك، إن النظر نقيض الإقصاء، وإذا كانت المخاطبة المستندة على الإقصاء قد مثلت مفارقة، فإن استناد الخطاب الحقوقي على النظر في ثقافة من يخاطب ضرورة معرفية واجتماعية.

ومثلما أثر التغير الذي طرأ على صورة الآخر في العقل الغربي الحداثي على التشريعات الدولية متمثلة في إعلان كاريوكا وميثاق الأرض للشعوب الأصلية واتفاقية منظمة العمل الدولية رقم ١٦٩ بشأن الشعوب الأصلية واقتبلية^(١٤). فإنه من غير المستبعد أن يؤثر النظر إلى صورة الآخر في الثقافة الشعبية في كيفية صياغة الخطاب الثقافي، وتحديد وربما التقليل من معوقات التواصل الذاتية والمجتمعية. شريطة أن ينتهي عن هذا التحول الناتج عن النظر للآخر شبهة التوظيف بغرض الاحتواء للوصول لتجانس، فتمة شبهة تطول تحولات الغرب لنظرة "الآخر" أنها تحولات في طريقة تحقيق الهدف الأبعد وهو فرض النموذج الغربي ثقافياً وإنسانياً على دول الأطراف بتعبير سمير أمين. وهذه الشبهة تجلياتها في علاقة الآخر النخبوي والجماعة الشعبية.

لهذا كان اختيارنا للسيرة الهلالية لتكون نقطة ارتكاز للنظر لصورة الآخر

عند الجماعة الشعبية وذلك لاعتقادنا بأنها تحمل نسفاً معرفياً وقيماً مازالت تتبناه الجماعة الشعبية إلى حد بعيد، ومن ثم نحرص على استمرارها فنياً وقيماً.

وليس معنى ذلك أن عدم استمرار باقي السير الشعبية راجع لعدم استمرار نسقها القيمي وإنما معناه أن عوامل استمرار السيرة الهلالية كامنّة من ناحية في خصائصها الفنية ومن ناحية ثانية في استيعابها وتجسيدها للهم الأساسي عند الجماعة الشعبية من خلال نهايتها المساوية وهو تعرض الجماعة تلقائياً بسبب الصراع الداخلي. وكأن الجماعة الشعبية استعاضت بها عن السير الأخرى المنسية (المدونة) وكثير من المأثورات الشعبية وذلك بتحميلها العديد من قيم تلك السير والمأثورات لتظهر في شكل نسق قيمي في السيرة الحية.

ومن ثم تسعى هذه الدراسة الأخرى في الثقافة الشعبية إلى إجراء حوار حقيقي مع الجماعة الشعبية يفرض الكشف عن معتبره آخر بالنسبة لها، وكيفية تشكله وأسباب ذلك. لاسيما أن مبحث الآخر يعد من أكثر الموضوعات التي لاكتها السنته المثقفين في الندوات وعلى المقاهي وسطرتها أفلامهم في الدوريات والكتب للدرجة التي جعلتني أنصوّر أن كل الموضوعات المثارة على الساحة الثقافية العربية إما أنها تنطلق من مقولة الآخر أو تفضي إليها. ومن عجب أن المثقفين احتجزوا هذا الموضوع لحسابهم الخاص فلم يبحث إلا في إطار الثقافة الرسمية ومن منطلقاتهم الفكرية ومواقفهم الأيديولوجية.

تشمل الدراسة على مقدمة وبابين وخاتمة:

أما قبل: رعاة البشر!

الباب الأول: نحو تحديد للمفاهيم والعلاقات

الجماعة الشعبية - المثقف - السلطة

الباب الثاني: الآخر في دفتر أحوال الجماعة الشعبية

الآخر السلطوي

الآخر الديني

الآخر النوعي

الآخر الاستعماري

الخاتمة: أما بعد، رعاة البشر!!

وقد قصدنا من هذا الترتيب أن نؤكد على أن ما أوضحناه في "الباب الأول من مقالاتنا في المفاهيم الثلاثة المطروحة يمكن بالكشف عنها تبين طبيعة العلاقات القائمة بينها. ومن ثم تمثل هذه العلاقات مركزا تتبلور فيه صورة الآخر السلطوي لدى الجماعة الشعبية، وتمثل صورة "الآخر السلطوي" العنصر المهيمن الذي يشكل بدوره أنواعا أخرى من "الآخر" تختلف درجة آخريتها باختلاف مواقعها في منظومة الأخيرة، وذلك بمدى أهميتها وأثرها على/ وتأثيرها بـ "الآخر السلطوي". فآثر "الآخر السلطوي" في تشكيل وإبراز صورة الآخر النوعي يختلف عن أثره في تشكيل صورة الآخر الديني كما سيتضح بالتطبيق على السيرة الهلالية، بصفة أساسية، باعتبارها نصا مركزيا في الثقافة الشعبية ومعادلا قنيا لتواقع العربي في ماضيه وحاضره. تدعمها أشكال أخرى من أشكال التعبير الشعبي كالأمثال والأغاني الشعبية والنكات الشعبية. لكن ما نود تأكيده أن العلاقة ليست علاقة إملاء من الآخر السلطوي على الجماعة الشعبية لتشكل صورة ما عن المرأة أو عن اليهود أو الأقباط بقدر ما هي علاقة صراع بين ما تختزنه الجماعة الشعبية من موروثات وما تطرحه السلطة سواء عبر الثقافة الرسمية أو الثقافة الجماهيرية.

وفي الخاتمة: نحاول أن نقدم إحساس جيل "التسعينات" الذي انتمى إليه تجاه هذه العلاقات وهو إحساس يقلب عليه اليأس من إحداث تغيير جذري في العلاقة بين الجماعة الشعبية والمتخلف والسلطة وما يترتب عليها من علاقات على مستوى الداخل والخارج لاسيما أن هذا الجيل تحاصره دائرة

المقايسة التي تقتضي استمرار منظومة الأخيرة التي تسعى لتشبيتها 'رعاة
البشر عبر استتساخ أشباههم من الشباب.

إن الحلم 'بتوطين' حقوق الإنسان مشروع، بل وممكن إذا ما استطاع جيل
التسعينات كسر دائرة المقايضة وأصاخوا السمع إلى الجماعة الشعبية وأعادوا
تقييم الأمور بعيون أنيشتا لا بعيون 'رعاة البشر' .

وأخيراً، فلا شك أنني مدين لأستاذي د. سيد البحراوي بالكثير.

أما أساتذتي د. أحمد مرسى، د. أحمد شمس الدين الحجاجي،
د. عبد المنعم تليمة، فقد كانوا دائماً بالنسبة لي ثلاثة دروس أحاول تعلمها
وهي على الترتيب: التسامح، الحب، التفاؤل.

سيد إسماعيل

القاهرة

٢٠٠٠/٩/١

الفصل الأول

نحو تحديد للمفاهيم والعلاقات

(الجماعة الشعبية - المثقف - السلطة)

|

|

۳۴

—

|

—

|

جمل خذاه الم تحت الجمل مديري
لا الجمل يقول له ولا الجمال بيه داري
قول، داري على بلوتك يا نلي انتليت داري
من موال مصري

يبدو ان المفاهيم Concepts هي البوابة الشرعية التي ينبغي الولوج منها لأي علم أو لأي مجال فكري، ومن ثم نعتقد ان العلم إنما حقق ما حققه من إنجازات ليس لشيء إلا لأن لكل فرع منه منظومة من المفاهيم التي يتم الانطلاق منها إلى آفاق أرحب، وأغوار أعمق تتباين بتباين الزمان والمكان، إن المفهوم Concept بمثابة نقطة البداية الطبيعية، لكن لا يتحتم أن يكون المستقر الذي ترتضيه كل العقول، إذ يحق لأي عقل أن يختلف مدعماً اختلافه بطرح منظومة أخرى من المفاهيم أو اكتشاف علاقات جديدة بين المفاهيم التي انطلق منها.

وإذا كان هذا هو حال العلوم الطبيعية التي نكاد نتعبد فيها نوازع وأهواء الباحثين في أغوارها، فإن الحال في العلوم الإنسانية أشد مدعاة للاختلاف: ذلك أن الصلة بين الباحث وموضوع بحثه تبدأ منذ اللحظة الأولى التي يحدد فيها الباحث موضوع بحثه، والمنهج الذي ينظر إلى ذلك الموضوع من خلاله، وصولاً لرؤية محددة تجاه هذا الموضوع، والتحقيق أنه في كل هذه الخطوات إنما يعكس ذاته وعلاقاتها بالذوات الأخرى التي قد تتفق أو تختلف معه، في منطلقاته ومن ثم رؤيته.

١- الجماعة الشعبية

تتعدد استخدامات مصطلح الشعب People بتمدد المداخل إليه، فيتسع مرة حتى يتساوى مع مصطلح الأمة Nation ويضيق أخرى ليعنى الفلاحين أو الطبقة العاملة مثلا. وإطلاق المصطلح على هذه الجماعة أو تلك يعني ضمنا:

١- الاشتراك في اللغة

٢- أو الاشتراك في الأرض

٣- أو الاشتراك في سمات ثقافية واجتماعية (١)

إذن، تختلف دلالة مفهوم الشعب باختلاف السياق الذي يُطرح فيه، فالخطاب السياسي مثلا يستخدم الكلمة بمعناها الشامل، فالشعب المصري كلمة تعني كل من يتمتع بالجنسية المصرية، وليس هذا هو الحال دائما في الدراسة الشعبية، إذ نجد تباينا في تحديد المفهوم، فهناك ثلاثة آراء ينظر كل منها لمفهوم الشعب من زاوية محددة:

■ الرأي الأول: يتفق هذا الرأي مع المعنى الواسع للكلمة، إذ تشمل كل أبناء الشعب الواحد على اختلاف مستوياتهم الثقافية والاجتماعية، إذ وفقا لهذا الرأي يحمل كل إنسان على مستوى وعيه أو لا وعيه قدرا من الشعبية قل أو كثر، ومن ثم ينسحب عليه مفهوم الشعب.

■ الرأي الثاني: يحدد هذا الرأي مفهوم الشعب استنادا للتقارب الفكري والاجتماعي بغض النظر عن تجمعهم في مكان واحد، إذ ينتج عن هذا التقارب الفكري والاجتماعي ممارسات حياتية وأشكال تعبير شعبية.

■ الرأي الثالث: يرى أن الجماعة الشعبية هي تلك الجماعة المرتبطة بالأرض القديمة وتعيش في إطار موحد من الفكر والسلوك والثقافة المتوارثة. ونعتقد أنه ليس من المنطق في شأن أن نقبل جميع الآراء على اختلافها حتى نرضي جميع الأطراف بدعوى توسيع مجال الدراسات الشعبية (٢). ذلك أنه يمكن تصور جماعة شعبية في إطار موحد من الفكر والسلوك والثقافة المتوارثة غير أن المتغيرات الاجتماعية دفعتها للتفريق (كالرحيل من الريف للمناطق الشعبية العشوائية بالمدينة)، حيث نجد أفراد هذه الجماعة الشعبية

يعافظون على إطارهم الموحد من خلال تجمعات شعبية هامشية، تدفعها هامشيتها لمزيد من التقارب. مثل هذه التجمعات الشعبية الهامشية تصلح أن تكون موضوعاً للدراسة الشعبية، لكن لا نتصور أن ثمة ضرورة لإضفاء صفة 'الشعبية' على كل ذي حس شعبي، وإلا وجدنا أنفسنا نجعل من بعض النخبة موضوعاً للدراسة الشعبية^(١)

إذن، يعد الإطار الموحد من الفكر والسلوك والثقافة المتوارثة هو الشرط الأساسي لإطلاق صفة 'الشعبية' على جماعة ما، يليه في التحديد الارتباط بالأرض القديمة (الريف) أو (الصحراء).

والحقيقة أن مفهوم الجماعة الشعبية، أعم وأشمل من مفهوم آخر مطروح هو 'الطبقات الشعبية'. فضلاً عن عدم دقة إطلاق مصطلح 'الطبقات' منتزعا من سياقه المعرفي الماركسي، على فئات أو طوائف في فترة تاريخية معينة، مثل أهل الحرف والصناعات وصغار التجار والباعة والسوقة والسقائين والمكاريين والمشاعلية حتى تصل إلى أدنى شريحة من شرائح 'الطبقة الشعبية' ممن لا عمل لهم من العاملين نحو الشطار والعيارين والحرافيش والمناسر - كما تقول الباحثة د. محاسن الوفاة^(٢).

إن الركن الثمين للجماعة الشعبية بوصفها كياناً اجتماعياً منتجاً ومتلقياً لثقافة ذات ملامح محددة هو الفلاح ساكن الريف والبدوي ساكن الصحراء؛ يُضاف إليها أهل الحرف والصناعات المذكورة أعلاه من سكان المدن. وجدير بالإشارة ما أوردته الباحثة د. محاسن - أثناء تقصيصها لمفهوم 'الطبقات الشعبية'، إذ يسحب أحد التعريفات هذا المفهوم على جميع الرعايا لا يستثنى منهم إلا رجال القلم. وتبعض الآخر عرقهم بأنهم جميع الرعايا من سكان المدن باستثناء رجال القلم^(٣)

الجماعة الشعبية موضوعا للدراسة،

شهد القرن الثامن عشر اهتماما بالإنسان يشمل مختلف جوانبه
الفسولوجية والسيكولوجية والاجتماعية.. الخ، وقد ظهر أثر ذلك على
الاهتمام بالفولكلور بوصفه حكمة الشعب ومعارف الناس. إذ أحدثت موجتان
عظيمنتان من الاهتمام بالفولكلور، إحداهما تلك التي صاحبت حركة اكتشاف
الإنسان لنفسه (حركة النهضة)، والأخرى وافقت حركة اكتشاف الإنسان المنكر
للرجل العادي (الثورتان الفرنسية والصناعية)^(١٥).

لقد كانت المدرسة الرومانسية بمثابة الخلفية المعرفية لنشوء علم
الفولكلور، إذ بعد تأسيس الأخوين جاكوب جريم (١٧٨٥ - ١٨٦٢) وويلهم جريم
(١٧٨٦ - ١٨٥٩) لعلم الفولكلور بمثابة ترجمة عملية وحاصلة لما شهدوه هذا
القرن من اتبعات للقوميات في أوروبا لتكوين دول حديثة، ومن ثم ارتبط
الفولكلور بوظيفة ذات طابع ظرفي تاريخي، وهي إذكاء الروح الوطنية والقومية
لدرجة أن الرومانسيين سمحوا لأنفسهم بعمل تغييرات سواء بالإضافة أو
الحذف لتحقيق الغرض المحدد سلفا للاهتمام بالفولكلور. وانحقت أن هذا
شان الريادة في أي مجال، ولا يقلل على الإطلاق من الخدمة الجليلة التي
قدمها هذا الظرف التاريخي لعلم الفولكلور.

لقد كان اتبعات القوميات دافعا ثلبحث في تراث الشعوب لإثبات أصالتها،
نيمرف الإنسان نفسه، في ظل هيمنة النظرية الدارونية على القرن التاسع
عشر. ويضاف إلى ذلك المناخ الفكري للثورة الفرنسية وما طرحته من مبادئ
الحرية والإخاء والمساواة، تلك المبادئ التي كانت بمثابة الصياغة الفكرية
لمتغيرات اجتماعية أحدثتها الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر. لقد
انصهر كل ذلك في بوتقة الوجدان الإنساني ليتم التحول التاريخي في مفهوم
الإنسان، فلم يعد الإنسان هو النبيل أو الأرستقراطي فحسب، بل أصبحت
الجماعة الشعبية موضوع بحث لعديد من العلوم بعد أن كانت موضوع ازدراء
فكري واضطهاد اجتماعي وحرمان من ضرورات الحياة الانسانية.
أما العالم العربي فقد كتب عليه أن يشهد هذا السيناريو التاريخي بعد

قرنين من حدوثه في الغرب، وليست الفجوة الزمنية هي الفارق بين الشهيدين (العربي) و(العربي) فحسب، وإنما ثمة فارق آخر هو الكيفية التي تجلّى بها هذا التحول التاريخي في مفهوم 'الإنسان' على مستوى العالم العربي. وربما يفضي التساؤل عن الكيفية التي تجلّى بها هذا التحول التاريخي لمفهوم الإنسان العربي إلى نقي التحول من أساسه مما يستلزم وضعه موضع سؤال.

لقد كانت مصر رائدة للدول العربية في الاهتمام بدراسة الفولكلور دراسة علمية. حيث تعد الدكتورة سهير القلماوي رسالة علمية في الف ليلة وتجزئها الجامعة عام ١٩٤٢ وتتشتر بالقاهرة ١٩٤٤. كما يصدر الدكتور فؤاد حسنين على دراسته القيمة 'قصصنا الشعبي' عام ١٩٤٧ وتتوالى الدراسات حيث يصدر أحمد تيمور باشا كتابيه الأمثال العامية و'الكتابات العامية' في عام ١٩٤٩، ويفوض أحمد رشدي صالح ليعود بفتون الأدب الشعبي. وبعد الدكتور عبد الحميد يونس رسالته عن 'السيرة الهلالية' و'الظاهر بيبرس'. ثم تمضي القافلة على أكتاف الجيل الثاني. حلمي شعراوي، عبد الحميد حواس، أحمد مرسى، نبيلة إبراهيم، محمود ذهني، قازوق خورشيد، أحمد شمس الدين الحجاجي، وزكريا الحجاوي، وعبد الرحمن الأنودي... الخ على سبيل المثال لا الحصر أو الترتيب.

والسؤال الآن: ما الطرف التاريخي الذي عاشته مصر حتى تهيأ لعدد من النخبة على اختلاف مواقعهم الاجتماعية والأيدولوجية الاهتمام بالشعب؟ نعتقد أن كون عقد الأربعينات من القرن العشرين هو العقد الذي أثمر هذه الدراسات يمكن أن يكون له دلالة على أن هذه الدراسات إنما استشعرت قرب سقوط النظام الملكي في مصر، ومن ثم جسدت بتناولها أدب الشعب حلم الشعب بثورة تشبه الثورة الفرنسية التي رفعت شعارات 'العدالة' و'الإخاء' و'المساواة'، وقيام ثورة يونيو ١٩٥٢ بتوحد المختلفون تحت لوائها شاعوا أم أبوا لتحقيق هدفها ألا سمي وهو بحث انقومية العربية وتكوين الدولة الحديثة. وتسخر المطابع والمؤسسات تنشر الدراسات التي تخدم هذين الهدفين، هيأني دور الفولكلورين للكشف عن أصل وأصالة هذا الشعب المصري وصلابته في

مواجهة الأعداء أو الكشف عن الوحدة العربية فولكلوريا أو الكشف عن الشخصية الكاريزمية للبطل الشعبي.. الخ وهو ما أسماه د. عبد الحميد يونس في دفاعه عن الفولكلور بمحنة الانتفاع الأيديولوجي لمواد الفولكلور. حتى تلقى الهزيمة بظلالها على الجميع، تلك الهزيمة التي لم تمنح من الذاكرة الشعبية حتى الآن رغم الانتصار العسكري في أكتوبر ١٩٧٣ لأن الحلم كان أكبر من ذلك بكثير.

عندما كتب زكريا الحجاوي 'حكاية انيهود' في عام ١٩٦٨ أي بعد الهزيمة بعام واحد كان ذلك بمثابة تحول من الكشف عن 'الذات' إلى البحث عن 'الذات من خلال الآخر' استنادا للعادات والتقاليد وأشكال التعبير الشعبية المختلفة. فبرز الوعي بالآخرية في الثقافة الشعبية بعد الهزيمة. وربما يمتد وجود 'الآخرية' في الأدب الشعبي إلى العصر المملوكي. عصر تشكل وتبلور السير الشعبية إثر الحملات الصليبية على العالم الإسلامي والعربي، لكن لأنه لم يكن هناك اهتمام بالأدب الشعبي إذ لم يكن قد نشأ علم الفولكلور أصلا، فقد كان من الطبيعي أن يؤول الوعي بالآخرية لحين ظهور اهتمام بأدب الشعب يكشف تدريجيا عن صور هذا الوعي بالآخر مع كبرى أزمات الشعب النفسية والحضارية والتي مثلت له إهانة كبرى. يتضح من ذلك أن الوعي بالآخرية في الثقافة الشعبية قد تأخر حتى عقد الأربعينات حتى وصل لذروته بعد الهزيمة.

تعذيب الجماعة الشعبية.. ونشوء الآخرية:

إن الوقوف على أحوال الجماعة الشعبية في العصر المملوكي يكشف عن مدى الظلم الذي عانت منه هذه الجماعة. ولم يكن هذا الوضع وئيد العصر المملوكي وإنما كان ميراثا حملته الجماعة الشعبية من عصور سابقة حتى ناء به كاهلها وقاض بها انكيل، فكانت ثوراتها ضد الفقر والجوع والاضطهاد، وكان إبداعها الشعبي الذي عبر بصدق عن أحوالها ترميزا مرة وتصريحا مرات، فقد سلب المالك أو 'الفز' كما أسمتهم الجماعة الشعبية خيرات

البلاد ولم يتركوا لأبناء البلد سوى الفاقة. إذ شهد ذلك العصر نظاما إقطاعيا تفنن الغز في ظله في إذلال الشعب وتجويعه. وهذه شهادة بعض الرحالة الأجانب في ذلك العصر :

إن بالقاهرة عددا كبيرا من الطبقات الشعبية بلا مأوى في النهار والليل سوى الطرقات يهيمنون فيها وأجسادهم شبه عارية^(١٢). لقد وصل هؤلاء المحرومون من خيرات بلادهم إلى مائة ألف. ومن مشاهد الإذلال التي عانتها الجماعة الشعبية السقوط تحت حوافر خيول المماليك وسط دروب القاهرة. لقد وصل الأمر بالمماليك عند تقشي الأويثة والمجاعات إلى سلب حقوق الورثة^(١٣) من الجماعة الشعبية. كما تفننت الدولة المملوكية في وسائل تعذيب الجماعة الشعبية إذ نجد أخبارا عن تسمير بعض أفراد الجماعة الشعبية على باب زويلة وغيره من أبواب القاهرة، حيث كانت السياسة التي درج عليها المماليك حيال الطبقات الشعبية سياسة القهر، ومن ذلك أن الأمير قوصيون قد أمر بتسمير بعض الطبقات الشعبية فتسمر منهم تسعة على باب زويلة، ثم أمر بتتبع الطبقات الشعبية واتقبض عليهم^(١٤).

لقد قاست الجماعة الشعبية آلام التعذيب المادي والمعنوي ولم يشفع لبعض أفرادها الموت فبنوا معلقين تخترق أنسامير أجسادهم. تلك هي العلة التي توقعتها الجماعة الشعبية جزاء خدمتها "لغز" دون تحديد مكاني أو زمني آخر خدمة الغز علة!!

وإذا كان هذا هو حال الجماعة الشعبية في العاصمة فإن حالها في الريف كان أقسى وأمر. وذلك لاتباع الغز سياسة لتجويع الفلاحين، إذ بالغوا في فرض الخراج وتعسفوا في جبايته تعسفا أذل جباه الفلاحين وحرّمهم من ثمره عملهم سواء في الوجه القبلي أو البحري ففي الصعيد كان أمراء الإقطاع من المماليك يتقاضون أكثر حقهم عينا من المحصول، أما في الوجه البحري فكانوا يتقاضون الخراج نقدا. مما ألزم الفلاحين بيع محاصيلهم بالسعر الذي حدده أمراء الإقطاع أنفسهم. فقد كانوا المسيطرين على سوق القمح. وكانت غلال الصعيد نفسه تشحن بأمرهم إلى ساحل الغلال ببولاق على مراكب في النيل.

فكان هذا بمثابة عملية تجويع منظم للريف^(٢)

وإذا كان هذا هو حال الجماعة الشعبية في العصر المملوكي أي قبل نشوء الدولة الحديثة ، فهل تثمر المقارنة بين أحوالها قبل وبعد نشوء الدولة الحديثة إلا عن ثنائيات من قبيل التسمير / الصعق الكهربائي ، اتخاذ الطرقات مأوى / اتخاذ القبور مأوى ، التجويع المنظم / التخصصة .. الخ؟

الثقافة الشعبية.. ثقافة شبه محجورة:

يتسع مصطلح الثقافة الشعبية ليشمل إنتاج الجماعة الشعبية بشقيه الذهني والمادي، ويتمثل الشق الذهني للثقافة الشعبية في العادات والتقاليد والأدب واللفظ التي تتناقلها الجماعة الشعبية جيلاً وراء جيل. كما يتمثل الشق المادي للثقافة الشعبية في شتى الأدوات والمخترعات التي تستخدمها الجماعة الشعبية في حياتها العملية.

ويتميز الإنسان عن غيره من الكائنات بأنه ذو ثقافة حيث إن الثقافة هي كل ما ليس بيولوجياً ولكنه منقول اجتماعياً في المجتمع (٠٠) وبينما تنتقل الخصائص الوراثية بواسطة الجينات، فإن الثقافة تنتقل بواسطة الرموز Symbols التي يطلق عليها اللفظ، وهذه الرموز يمتلكها الجنس البشري فقط، أما طرق التواصل بين بقية الكائنات الحية فتنتقل عن طريق إشارات Signs وهذه تورث بالجينات وغير قابلة للتغير. أما الرموز فهي قابلة للتعديل بشكل غير نهائي، لهذا السبب فإنه يقال بأن الثقافة كامنة في اللغة^(١١).

وهنا يكمن الاختلاف في رؤى فهم العالم بين الجماعات المختلفة أو بين أفراد الجماعة الواحدة فكون الثقافة منقولاً اجتماعياً يتم اكتسابه عن طريق التعلم يعني أن ثمة درجات في التحصيل الثقافي لأفراد الجماعة الواحدة، وكلما قل التحصيل زاد الجهل بها فزاد الأضرار بها، ومن مظاهر هذا الأضرار والتحقيق تلك المسميات المتوارثة للإشارة للجماعة الشعبية من قبيل الرعاع، والدهماء، والحرافيش، والزعر^(١٢) .. الخ وعلى الرغم من أن صفة "الشعبي" لم تظهر إلا في العصر الحديث فإنها

محملة في كثير من استخداماتها بعلامات التقليل والتحقير أو في أحوال أخرى محملة بعلامات الانبهار من قبيل الترويج السياحي لما هو متخلف!! إن التعامل مع الثقافة الشعبية ينبغي ألا نهيم عليه الدلالة السلبية للصفة "الشعبية" حتى نطمس الموصوف "الثقافة" فلا نستطيع أن نتبين ملامحها. إذ أقمنا أمام أعيننا "حائط صد" يمنع من الرؤية الواضحة لكنه هذه الثقافة وما تتطوي عليه من رؤية للعالم، فالثقافة الشعبية: هي التعبير المكثف عن طموحات وآلام الناس، التي أسهم وجودهم الاجتماعي في صياغتها، والتي لا يجدون قنوات متاحة ومشروعة للتعبير عنها عبر أجهزة ومؤسسات الثقافة والإعلام والاتصال الرسمي، ومن ثم فهي ثقافة محجورة أو تكاد، سعي الناس للحفاظ عليها في الصدور والذاكرة، حتى لا تتعرض للتشويه، وخشية التعرض للعقاب، حال إثباتها بإشارات ورموز وتعبيرات موجهة نحو السلطة الرسمية"^(١).

إن المصانيع الشفاهي للثقافة الشعبية يجعل من الصعب مصادرتها إذا ما توجهت بالنقد أو اللوم والقمز للسلطة، كما أن مجهولية المؤلف في الأمثال الشعبية المستشهد بها أو في بقية أنواع الأدب الشعبي من حكايات أو مواويل أو سير شعبية قد يستشهد بها لتحديد موقف "المستشهد" من السلطة، هذه المجهولية للمؤلف تعطي مساحة كبيرة للتخلص من العقوبات المقتنة مثل هذه الحالات في الثقافة المكتوبة.

وبطبيعة الحال، لا تقف السلطة مكتوفة الأيدي تجاه الثقافة الشعبية المهددة لاستقرارها في كثير من الحالات وإنما تتخذ الحيل والتدابير إما بحجرها تبقى حبيسة الصدور أو بتزييفها لتصبح ثقافة جماهيرية حيث تعمل السلطة على الترويج لثقافة مضادة للثقافة الشعبية الأصلية فيتم الخلط بين الشعبي الأصل والجماهيري المصطنع.

السيرة الشعبية والانتماء:

تتقسم السيرة الشعبية لنوعين من السير: أحدهما يمد بمثابة ترجمة لحياة فرد كما في سيرة سيف بن ذي يزن أو سيرة الإمام علي بن أبي طالب أو سيرة حمزة البهلوان، والثاني هو سيرة الجماعة ومثالها السيرة الهلالية أو سيرة ذات الهمة أو سيرة الظاهر بيبرس. وسواء أكانت السيرة فردية أو جماعية فإنها تعد بحق ديوان الجماعة الشعبية، ذلك أنها سجل حافل بالآلام والآمال التي عاشتها الجماعة الشعبية في الوطن العربي. لقد أودعت الجماعة الشعبية رؤيتها للعالم من حولها في سيرها الشعبية، ومن ثم تمثل السير الشعبية "المتن الذي أرخت فيه هذه الجماعة حياتها وتصوراتها والرمز الدال على فضائلها ومفاخرها والفن الأكثر تعبيراً عن حاجة وجدانها وحركتها المتنوعة والمتعددة الخصوصية ففيها وعبرها تتكويب العلاقة بين ماضي الجماعة وحاضرها، والفرد والجمعي، الذاتي والقومي، الواقعي والمثالي، التاريخي والمتخيل، والمكن والمأمول..."^(١٢)

وقد ارتبط نشوء السير الشعبية بما أصاب الحضارة العربية من تدهور واضمحلال ظهر جلياً من خلال الحروب الصليبية وغزو التتار، حيث كانت حصيلة هذين الاختبارين اللذين أجبرت عليهما الحضارة العربية الكشف عن تفككها الداخلي وأنه على الرغم من عودة الحملات الصليبية وهزيمة التتار على يد المماليك إلا أن ذلك كان بمثابة انتصار زائف غير ناتج عن قوة حقيقية للحضارة العربية. ويوضح د. أحمد شمس الدين الحجاجي أسباب ذلك ونتائجه بقوله: "لم يتم ذلك الانتصار بناء على استعادة القوة العربية ومكانتها وإنما لأن أوربا فقدت حماسها لهذه المعركة (الحملات الصليبية) فقد اختفت العوامل التي أدت إلى اتجاههم للشرق، ومن هنا توقف المدد الأوربي أو كاد. ولم يعد لقلته قدرة على التأثير في بقاء القوات الصليبية، أما الغزو النثري فقد انحسر عن الأرض العربية بعد أن دمر خلافتها وغير معالمها"^(١٣) وتحقيقة أن النتيجة التي أسفر عنها ذلك الاحتكاك / الغزو (الحروب الصليبية) و(الغزو التتاري) من تعرية قاسية لما عليه الأمة العربية من تثبت

وضضعف، لم تكن إلا مقدمة لمرحلة جديدة لم يسبق للحضارة العربية أن مرت بها حتى في مرحلة ما قبل الإسلام ثم تكونهم كدونة لها كيان سياسي وقائد ونظام متعارف عليه للحكم وإدارة شئون البلاد الداخلية والخارجية. وهذه المرحلة الجديدة قد بدأت بإعلان السيادة التركية على الأراضي العربية، بل الدفاع عنها باسم الخلافة الإسلامية، فبتسلم الدولة العثمانية زمام إدارة أمور البلاد العربية من أممالك تحولت نظرة المواطن العربي لحاكمه إذ نجده يضيف على الخليفة العثماني صفات الإجلال والتقديس التي توجب له الطاعة العمياء بعد أن كان يرى في أممالك من الصفات ما يدفعه لمقاومة الظلم الواقع عليه من هؤلاء الثغز سواء كانت مقاومة مادية من خلال الثورات أو مقاومة معنوية بنظراته إليهم بوصفهم عبيدا مرتزقة، ولم يكن هذا التحول في النظرة للحاكم ناتجا عن تغير في الأحوال وفي نظام الحكم بقدر ما كان ناتجا عن تزييف للوعي باسم الدين.

والأهم من ذلك أن الجماعة الشعبية في المائم العربي استشعرت ذلك التحول التاريخي، إذ تحول العربي من حاكم لنفسه إلى محكوم خاضع لغيره، ومن هنا يمكننا الحديث عن إحساس الجماعة الشعبية بنوع من الأخيرة له دور محوري في تشكيل رؤيتها للعالم وهو الآخر تسلطوي، ومن ثم أنتجت الجماعة الشعبية سيرها لتجسد من خلائها أحلامها حول البطل/ المخلص. فعلى الرغم من أن لكل سيرة قضية محورية تدور حولها إلا أن الجماعة الشعبية قد حرصت على أن يكون الخيط الجامع لكل السير هو البطل المدافع عن العقيدة وعن الأرض في أن تفسيره عنثرة عززت الصفات غير العرقية، كالفروسية، تأكيداً لالانتماء العربي للفرد، وسيرة الملك سيف جاءت تعبيراً عن تحرير الدين من الموروثات السحرية الكامنة في الذات العربية، وسيرة ذات الهممة تقدم المرأة الوفية لزوجها، التي تكرر حياتها بعده للاهتمام بابنها وقومها، وسيرة حمزة البهلوان تعبّر عن توحيد صفوف القبائل في مواجهة خطر الأعجام، والسيرة الهلالية ترمز إلى ما يؤول عليه حال الجماعة الشعبية مع تفتتها، وسيرة الظاهر بيبرس تؤصل مفهوم العروبة رغم اختلاف أصول

المتنمين إليها.

لقد حددت الجماعة الشعبية لأبطالها المخلصين الهدف وهو الدفاع عن العقيدة والوطن في آن، بل لقد وصلت الخيلة الشعبية إلى الشرط الجوهرى لتحقيق هذا الهدف وهو "الحرية"، إذ تم تكلف الجماعة الشعبية لأبطالها بأي مهمة جماعية أو قومية قبل حصولهم على حرياتهم سواء بالتحرر من أسر العبودية أو تأكيد وإعلان الانتماء لقبيلة أو الجماعة أو إثبات الشرف والطهارة واكتساب احترام المجتمع الذكورى بالنسبة للمرأة.

ونعل أبرز الأمثلة على ذلك الحوار الذي دار بين عنصرة بن شداد وأبيه عندما اشتد القتال بين قبيلتي عيس وطي وكادت أن تهزم قبيلة عيس التي ينتمي إليها عنصرة بسبب إحجامه عن المشاركة في الدفاع عن قبيلته فناداه أبوه: كرىا عنصرة، فقال قولته: "العبد لا يعرف الكر؛ بل يعرف الحلاب والصبر" فرد الأب عليه: كرىا وانت حر.

كذلك نجد في السيرة الهلالية أن أبا زيد الهلالي الذي عاش طقوله في أرض بني الزحلان وتولاه الأمير فضل بالرعاية والعناية حتى شب وهو يظن أن هذا الرجل هو أبوه وأن هذه الأرض وطنه، وعندما تتكشف له الحقيقة كاملة وأنه مطعون في شرف وطهارة أمه (خضرة) وأن الطاعن أبوه (رزق بن نابل) يتعرض من بعض المقربين لديه الساهرين لحماية ثوابت المجتمع الذكورى القبلى، فإنه يشترط. بعد أن بدت عليه علامات البطولة جلية، حتى يغفر (للأب/ للقبيلة). وحتى يعلن الانتماء لبني هلال ومن ثم توظيف بطولته لخدمتهم، يشترط أن يعلن (الأب/ القبيلة) أمام الناس ندمه على ما فعل ويدل على طهارة زوجته (خضرة) التي أصبح لقبها (خضرة الشريفة) بأن تعود إلى أرض نجد حيث موطن بني هلال في موكب عظيم وعلى هودج يشهد له الجميع وأن يسير الهودج الذي يحملها تلك المسافة الطويلة من أرض الزحاليين إلى أرض بني هلال على الحرير. ولا يتحقق الشرط ومن ثم انتماء أبي زيد لقبيلته إلا بذلكاء وحيل النساء والتي جسدتها الجماعة الشعبية في نموذج الجازية، حيث أشارت على قومها لحل مشكلة سير هودج خضرة

الشريفة على التحرير تلك المسافة الطويلة. بأن يضرد العبيد التحرير أمام الهودج فإذا ما قارب على نهايته يطوي العبيد التحرير من خلف الهودج ليعيدوا فردة مرة ثانية أمامه وهكذا حتى يتم المراد ويتحقق شرط انتماء البطل لقبيلته.

يبدو أن الانتماء حاجة ملحة لأبطال السير الشعبية، فلا يمكن للبطل أن يثبت بطورته إلا بعد أن يثبت انتماءه أولاً، والانتماء ليس ضرورة ملحة بالنسبة للبطل / الذكر فحسب بل هو كذلك بالنسبة للمرأة. فالجازية نموذج المرأة الجميلة راجحة العقل تمنحها الجماعة الشعبية المشاركة في الحكم. إذ تحصل على ثلث المشورة مساوية بذلك (الأمير حسن بن سرحان) المعروف بعدله والبطل أبو زيد الهلالي المعروف بشجاعته. ونعتقد أن الجماعة الشعبية لم تمنح الجازية هذه المكانة لرجاحة عقلها فحسب، وإنما لانتمائها الذي يوجه ذكائها الحاد لخدمة القبيلة، إذ تجدها تمر بصراع نفسي حاد بين انتمائها لقبيلتها (أهل البداوة) وبين استقرارها الأسري (الحضري) بعد زواجها من الشريف بن هاشم، ولا يستمر صراعها انقسي طويلاً إذ تحسمه بتغلب عاطفة الانتماء لقبيلتها على حساب سعادتها الشخصية فتفارق الزوج / الحبيب والوئد من أجل مصاحبة قبيلتها في رحلتها إلى الغرب بحثاً عن مقومات الحياة بعد أن جف الوطن (نجد) ومن ثم فهي تلجأ إلى ما عرفت به من الحيلة والذكاء الثحاد حتى تحرر نفسها وتحقق انتماءها.

والحقيقة أن حرص الجماعة الشعبية على تأكيد انتماء البطل لجماعته أو قبيلته ذو دلالة من وجهتين: الأولى أن الجماعة الشعبية لم تعرف في فنونها وآدابها البطل المفترب / النخبوي، أما التوجه الثانية فهي أن الجماعة الشعبية لم تكن تقدم واقعها التاريخي بقدر ما كانت تصيغ أحلامها من خلال الفن. فقدمت الحلم بالانتصار والحلم بالبطل المنتمي والحلم بنظام حكم عادل يقوم على المشاركة وتوزيع المهام والحلم بالوحد .. الخ، ولأن هذه الأحلام لم تتحقق بعد، ولأن الجماعة الشعبية لم تفقد قدرتها على الحلم فإنها ما زالت تعارض أحلامها من خلال أدبها الشعبي التي تمثل السير الشعبية مركز بنيته

الثقافية.

ومن هنا فإننا نرى أن العلاقة بين السير الشعبية والتاريخ ليست علاقة مشابهة وإنما هي علاقة صراعية من الدرجة الأولى. فمن ناحية أولى لم تلجأ الجماعة الشعبية لأبطال "التاريخ الرسمي" وتفسير ذلك أنه من البديهي أن التوثيق التاريخي لشخصية ما حول ملامحها الجسدية والمعنوية ودورها في الأحداث التاريخية وتفاصيل حياتها اليومية يعوق عمل المخيلة الشعبية في صنع أبطالها. والسبب الثاني أن اختيار شخصية موثقة تاريخياً وبطولتها مشهود نها في التاريخ الرسمي يعني ضمناً عجز الجماعة الشعبية عن الحلم قرين المستقبل والتفوق في دائرة "الماضوية" الجهنمية حيث الحلم قرين الماضي.

فلو أن الجماعة الشعبية اختارت خالد بن الوليد أو عمر بن الخطاب مثلاً أو غيرهما من "الشخصيات" التاريخية التي لعبت أدواراً بطولية عظيمة في زمن صدر الإسلام مثلاً لكانت أحلام الجماعة الشعبية التي جسدتها من خلال أديها الشعبي مجرد بكائيات على ذلك الزمن المنقضي.

وهنا تتجلى العلاقة الصراعية بين السير الشعبية والتاريخ الرسمي في أجلى صورها حيث توظف الجماعة الشعبية التاريخ الرسمي لتقييم تاريخها الشعبي الخاص بها، إذ تتوجه "نحو أبطال ذكر بعضهم في التاريخ، ولكن دون تعزيز دقيق لأحداث حياتهم، ودون أن يكون فيما ذكره التاريخ عنهم سند قوي، وكان المروي عنهم أقرب إلى الحكايات منه إلى التاريخ وبعضهم يشك في وجوده مثل المهلهل وسيف بن ذي يزن وذات الهمة.. الخ (١٤).

ثم يأخذ المبدع الشعبي هذه المادة الخام ليعيد تشكيلها وفقاً لحس الجماعة "شعبية" ورؤيتها بل وأحلامها.

ولا تقتصر العلاقة الصراعية بين السير الشعبية والتاريخ الرسمي -الذي تلعب السلطة دوراً في صياغته- على زمن "التشكيل للسير الشعبية" بل هي علاقة مستمرة كذلك هي أزمنة لاحقة تحرض الجماعة الشعبية فيها على إعادة تشكيل سيرها وأدائها بما يتواءم مع مستجدات أوضاعها وعلاقاتها

الداخلية والخارجية وكأن الجماعة الشعبية تصارع "السلطة" بأن تقابل حرص السلطة على تجميد التاريخ الرسمي بعرضها على تأكيد "صيرورة" آدابها الشعبية. فالجماعة الشعبية لم تختزل رؤيتها وإحلامها في أسفار تحملها فوق ظهورها ولا يطولها التغيير، وإنما على العكس من ذلك تماماً حيث نجد أن كل جيل من أجيال الجماعة الشعبية يقوم بفرز مآثره الجماعي وانتخاب ما يراه صالحاً، ويعيد صياغة ما لا يتوافق مع احتياجاته ومعايير ورؤاه، بأن يعدل من تركيبه بالحذف أو الإضافة أو إعادة ترتيب عناصره^(١٥).

والملاحظ أن عملية التغيير تخضع للمتغيرات المجتمعية بمعنى أن المجتمع هو المحدد الأول لمدى أهمية الموروث، فالمجتمع و العامل المؤثر في تقرير مفزى الأحداث، والتراوي لا ينقل إلا شيئاً يعتقد أن له أهمية بالنسبة لمستقبله، إذ إنه يعرف ما يهم مستقبله، لأنه يعرف أين يقع مركز اهتمامهم لأنها هي نفس مراكز اهتمام المجتمع ككل^(١٦).

إذ استدعاء المآثر غالباً ما يكون بفرض تغييره، بمعنى أن التغيير لا بد أن يطوله على مستوى الأداء، والعلاقة بين التغييرات في الأداء وأثارها على المضمون هي علاقة طردية، وإذا كان استدعاء المآثر (السيرة) في غير زمن نشأته راجع لأهمية هذا المآثر التي حددها المجتمع، فإن فعل الاستدعاء في حد ذاته يعني إدراك الجماعة الشعبية لعلاقة ما بين زمنيين: زمن نشوء (المآثر/ السيرة) وهو (الماضي)، وزمن استدعاء/ المآثر (السيرة) وهو الحاضر (المستمر). كما أن طبيعة العلاقة بين الزمن الماضي والزمن الحاضر من منظور الجماعة الشعبية إنما يحددها طبيعة التغييرات التي تدخلها الجماعة الشعبية على المآثر (السيرة)، وغالباً ما يكون الدافع للاستدعاء هو إدراك الجماعة الشعبية لعلاقة مماثلة بين أحوالها في الزمنين (زمن النشأة/ زمن الاستدعاء)، إذ ثمة أزمة تتطلب بطلاً شعبياً تحلها يتم استدعاء هؤلاء لهذا الغرض، وهو ما أسماه د. محمد حافظ دياب بالمشاركة الحضارية، والواقع أن المشاركة الحضارية التي سيجت السيرة الشعبية العربية قد امتدت إلى مساحات أخرى من التاريخ غير مساحة النشأة، لتقوم بوظائفها في ظل نفس

الشروط، مثال ذلك: أن سيرة الظاهر يبهرس قد انتشرت وذاعت بعد الغزو العثماني لمصر ١٥١٧، ويبدو أنها كانت كرد فعل على الهزيمة، وانجراح النبي لحقت بالناس، ونفس الظاهرة نلاحظها بالنسبة للحمة أبي زيد التي انتشرت بعد هزيمة الثورة العرابية والاحتلال الإنجليزي لمصر، إنه رد فعل الشعب تجاه حدث أليم، وشكل لحماية الذات بواسطة الفن^(١٧)

وإذا نتفق مع د. دياب حول توصيف هذه العلاقة بأنها مشاركة حضارية، فإننا لا نرى ما تراه د. نبيلة إبراهيم عند توصيفها لهذه العلاقة بأنها علاقة بين الحضور والغياب، إلا إذا كان مفهوم الحضور والغياب قاصرين على الحضور الفيزيقي والغياب الفيزيقي حيث تقول:

فالسيرة لم توجد من دون راو يرويها، والراوي لا يكون له وجود من دون جماعة تلتف من حوله لتستمع إلى روايته، وهنا نجد أن حضور البطل التاريخي في مواجهة جماعته في الماضي يستبدل بحضور الراوي مع جماعته في الحاضر، وتكون الراوي في الوقت نفسه، ليس هو البطل، بل هو شاهد عليه وعلى عصره، وهو يشهد على ذلك أمام جمهور المستمعين له، ودلالة هذه العملية الأدائية أن هناك عصرًا متأخرًا يشهد على عصر متقدم، وهذا العصر المتأخر يعاني من المشكلات ما يتطلب استدعاء ما يعاثل مشكلاته، بل ويتطلب بطلًا لحلها شبيهاً ببطل الماضي^(١٨)

نعتقد أن الحضور الذهني والوجداني للبطل، في وجدان الجماعة الشعبية يجعله يتجاوز الغياب الفيزيقي، بل ويدفع المتلقيين والراوي إلى التوحد معه، وإذا كانت العملية الأدائية تعني أن هناك عصرًا متأخرًا يشهد على عصر متقدم فإنه في ظل الهيمنة الذهنية والوجدانية للبطل على جمهور المستمعين ومن ثم على الجماعة الشعبية، نعتقد أنه يمكن للجماعة الشعبية عند حدوث عملية التوحد أن تحول اتجاه الشهادة فتشهد البطل على ما هي عليه، ولأن التوحد قمة هرم العلاقات الإنسانية فإننا نراه مكافئة من الجماعة الشعبية للبطل الذي دافع عن انتماؤه من قبل ونجح في تحقيقه، فانتتمت إليه الجماعة الشعبية وتوحدت معه مثلما انتمى إليها.

وهنا، قد يثار سؤال يشكك في وجود السير الشعبية في ظل السيطرة المحكمة لأجهزة الدولة الإعلامية (المذيع- التلفاز) ومن ثم يصبح موتها حتميا بعد الدخول في عصر الإعلام الفضائي وتحول الجماعة الشعبية لجمهور من المستهلكين السلبيين مواد إعلامية تطرح رؤى مناهضة لشوايت المجتمع التقليدي.

والحقيقة أن لهذا السؤال مشروعيته؛ إذ لم تعد هناك سيرة شعبية متداولة شفاهيا في مصر بصفة خاصة والبلاد العربية بصفة عامة إلا سيرة بني هلال. بينما باقي السير الشعبية لم يعد يذكر منها إلا أسماؤها والخطوط العريضة لها حيث أصبحت حبيسة الطبقات الشعبية لها الأخذة في الاختفاء المحدودية نسخها واقتصارها على المتخصصين غالبا، ولا نستطيع أن نجزم بأن غياب السير الشعبية (باستثناء الهلالية) يعني أنها ماتت للأبد، فوفقا لمبدأ المشاركة الحضارية (الأزمة/ البطل المخلص) لا يستبعد إمكانية كشف الجماعة الشعبية عن مخزونها واستدعائه إذا ما تحققت المشاركة الحضارية حول قضية من القضايا التي أثارها سير نظنها اندثرت مثل عنجرة والظاهر بيبرس والأميرة ذات الهممة.. الخ، فضلا عن الإمكانات الهائلة للتناسل مع هذه السير من خلال أعمال روائية أو سينمائية. ونعل محاولة الروائي المصري صنع الله إبراهيم لاستدعائه الأميرة ذات الهممة وفق رؤيته لطبيعة المشاركة الحضارية بين الزمنين (الماضي/الحاضر) من خلال روايته ذات وتأكيد على أنه كان ينطلق بخياله نحو تلك المرأة العربية ذات الهممة التي داهمت عن انذات العربية، يمكن أن تنفي الموت التام عن السير الشعبية غير المتداولة شفاهيا وإن كانت تؤكد تحولها من سياق ثقافي إلى سياق ثقافي آخر.

أما بالنسبة لسؤال استمرارية السير الهلالية فقد طرحه د. عبد الرحمن أيوب مؤكدا على أن السيرة الهلالية تميزت عن غيرها من السير الشعبية بعدد من الخصائص التي ضمنت لها استمرار تداولها شفاهيا وبقائها حية في البيئات العربية في الزمن الحاضر، ولعل أهم هذه الخصائص أن السيرة الهلالية:

- تبرز بوضوح عملية التفاعل بين الثابت (الشكلي / البنائي) للتعبير الأدبي الشعبي والمتحول التاريخي في البيئة الناقلة للأثر الأدبي الشعبي.

- تقوم (السيرة الهلالية) على مفهوم "البطل الجمعي" وبعبارة أخرى المجتمع ككل وليس على مفهوم "البطل الفرد" (مثل سيرة عنترة بن شداد وسيف بن ذي يزن ، والإمام علي وغيرها) فينتج عنه أن يخرج الطرح من محيط "الفرد الواحد" إلى محيط: القبيلة، الطبقة الاجتماعية بأسرها.. المجتمع...^(١٢)

ونعتقد أن كون السيرة الهلالية هي السيرة الوحيدة التي لا تنتهي نهاية منتصرة جعلها أكثر السير الشعبية ماثلة للواقع العربي الراهن خاصة أنها ترجع هذه النهاية الأئمة للتأخر الداخلي والصراع على السلطة واستمرار انتمرة العصبوية العشائرية، ومن ثم كانت السيرة الهلالية "عينه حاضرة" وهي هي الآن "عينه ماضية"^(١٣)

ولعل أهم ما يتبع إليه د. عبد الرحمن ايوب يصدد تعليقه لا استمرارية السيرة الهلالية بصفة خاصة هو ارتكازها على الصراع المستمر بين عاملين أو فئتين أو طبقتين... الخ، فالثابت هو الصراع والمتغير هو العاملان، وذلك تبعاً للتحولات التاريخية والاجتماعية والسياسية التي تعابثها المجتمعات العربية: ففي زمن نشوء السيرة الهلالية كان الصراع قائماً بين ("بدو/ الحضر)، وليس معنى خضوت أو إخفاء الصراع بين طرفي هذه الثنائية إفراغ السيرة الهلالية من قدراتها الاستمرارية، إذ تستبدل الجماعة الشعبية طرفي الثنائية المتصارعين قديماً بطرفي ثنائية متصارعين في الزمن الحاضر وغالباً ما تمثل الجماعة الشعبية الطرف المستغل في هذا الصراع، فيمثل الطرف المستغل في هذا الصراع آخر بالنسبة للجماعة الشعبية. ومن هذه الثنائيات/ التعويضات تلك التعويضات الفعلية والمحتملة التي يؤكد د. ايوب على ارتباطها الحتمي بعنصري الطبيعة: الزمان والمكان وهي:

١- الطبقة انقلاحية/ الطبقة البرجوازية

٢- الطبقة الشقييلة/ الطبقة المستغلة (رؤوس الأموال)

٢- المستعمر/ المستعمر

١- الطبقة المستقلة/ الطبقة المسيطرة ... الخ (٢١)

وهذه التعويضات تتسع لجاني الصراع في الداخل والخارج مما يتيح للجماعة الشعبية تقديم رؤية شاملة لأسباب الاخفاقات الراهنة -والمماثلة- للنهاية غير المنتصرة في السيرة الهلالية. سواء أكانت هذه الأسباب كامنة في علاقة صراعية مع "آخر" داخلي (إقطاع- طبقة برجوازية- أصحاب رؤوس الأموال- السلطة) أو كانت متمثلة في علاقة صراعية مع آخر خارجي (الاستعمار- إسرائيل) ففي مصر قد نجد إحساسا عاما لدى الجماعة الشعبية بإمكانية إقامة مشابهة بين أبي زيد وجمال عبد الناصر ودوره في محاربة الإقطاع، وتثويه د. أيوب لضرورة الكشف عن حقيقة هذه المشابهة في تحولات السيرة الهلالية في مصر لث أهميته وإن كان لم يستطع أحد من الباحثين أن يعثر على هذا الشكل من التحولات الذي يدعم هذه المشابهة. لكننا نعتقد أن عدم العثور على النص الهلالي المدعم لهذه المشابهة لا ينفي المشابهة من جذورها، إذ من الممكن أن يتطور هذا التحول في المستقبل خاصة أن تثويه د. أيوب لهذه المشابهة استند على لذاكرتي حواراً قديماً مع والد صديق لي رحمه الله هو الحاج تمام همام من بلدة إخميم محافظة سوهاج وكان قد قارب السبعين من العمر، وكان حوارنا عائلياً عاماً فإذا بالرجل يسرد ذكرياته عن جمال عبد الناصر والأيام الخوالي مؤكداً: إنه كان راجل صعيدي بجد.. ميعجبهوش الحال المايل.. وكان دايموا واخذ صف الغلابة.. وكان طويل قوي وله هيبته ميعجبهوش الباب ده.. كان زي أبو زيد الهلالي.

أما النموذج الفلسطيني للسيرة الهلالية فهو أكبر النماذج الهلالية دلالة على صيرورة الآداب الشعبية ومواكبتها للتحولات المجتمعية والتاريخية. إذ استطاع المبدع الشعبي أن يقدم رؤية الجماعة الشعبية للطرف التاريخي لشعب فلسطين وصراعه مع إسرائيل من أجل استرداد وطنه المحتل. بل قدمت "جماعة الشعبية الفلسطينية" صورتها لكيفية تحقيق أحلامها فقدمت أبو زيد الهلالي (البطل/ المخلص) في صورة اتفدائي الفلسطيني، ففي الروايات

القصيرة جدا التي تم تسجيلها على لسان الرواة من المخيمات الفلسطينية يلاحظ أن شخصية أبي زيد لا تنتمي -على الأقل- إلى الماضي وإنما إلى الحاضر المباشر: فهو المحارب الدائب الحركة والمتنقل داخل رقعة جغرافية جميع مواقعها مدن وقرى فلسطينية، وهو يحمل سلاحا حديثا وينتصب في أعالي الجبال لمحاربة العدو (هكذا السرد)، وباختصار (فأبو زيد الفلسطيني) ليس إلا الاسم الملحمي لشخصية: الفدائي^(١٧).

ثقافة المشافهة من التأصيل إلى التوظيف

يصعب الجزم بأن ثقافة ما هي ثقافة شفاهية أو أنها ثقافة تتمحور حول الكتابة/ النص، لأنه لا يوجد ما يمنع تحول الشفاهي إلى مكتوب والعكس، كما أن العلاقة بين الشفاهي والكتابي ليست من النوع البسيط الذي يمكن تعميمه على مجتمع بأكمله أو على عصر بطوله، إذ غالبا ما ينتقل الشخص من طريقة التواصل الشفاهي إلى الكتابة في سهولة ويسر وكأنه يلبس لكل طريقة تواصل زبها ثقافي من حيث الأسلوب والأفكار.. الخ، لكن هذا لم يمنع محاولات جادة للبحث في طبيعة العلاقة بين الشفاهية والكتابية للوصول لتصورات متباينة حول السمة الغالبة على الثقافة العربية على سبيل المثال.. هل هي ثقافة شفاهية أم ثقافة كتابية؟ مع الوضع في الاعتبار المراحل التاريخية التي مرت بها الثقافة العربية والتباينات الإقليمية داخل هذه الوحدة الثقافية.

وقد يرى البعض في طرح هذا التساؤل استطرادا وانحرافا عن مسار البحث وشبكة المفاهيم المرتبطة بمفهوم الجماعة الشعبية، وخاصة أنه يصعب حسم هذه القضية هنا، ومن ثم سوف نحدد ما نراه مفيدا من هذه المسألة هنا في نقطتين:

١- أن الكتابة تمثل الحاجز المنيع بين الجماعة الشعبية (وهم الأغلبية) وبين الكتابيين (وأعني بهم كل من تلقى قدرا من التعليم يمكنه من القراءة والكتابة على تعدد وتباين مستوياتهم الفكرية والاجتماعية) (وهم الأقلية).

٢- أن الكتابة تفتح الطريق أمام أبنائها المحترفين للترقي الاجتماعي والانضمام لزمرة السلطة أو الطبقة المسيطرة . يضاف إلى هذين الأمرين: ذلك الإحساس الذي يكنه الأمي تجاه المكتوب، فهو إحساس ممزوج بالإجلال والخوف. ومن ثم يمكن أن يفضي بحث هذه المسألة ندعم مقولة "الآخر السلطوي" بتوضيح الخلفية المعرفية والتاريخية للمفاهيم.

يبدو أن قضية "الكتابة في العصر الجاهلي تصلح مدخلا ملائما لنا نهدف إليه هنا، فقد اختلفت آراء الباحثين حول معرفة العصر الجاهلي بالكتابة، فالبعض ذهب إلى أنه كان عصر شفاهية مطلقة^(٢٢)، والبعض الآخر ذهب إلى أن عرب الجاهلية عرفوا الكتابة، بل انتشرت بينهم في صورتها الساذجة اليسيرة (كتابة رسائل والصكوك والعهود والمواثيق...) وفي صورتها الأكثر رقياً (جمع الصحف وضم بعضها إلى بعض في ديوان)^(٢٣).

والحقيقة أن هناك بعدا شوقيانيا يتحكم في كلا الموقفين: تكن بطريقتين مختلفتين، فالبعض رأي من واجبه القومي تجاه الثقافة العربية أن يدافع ضد تجهيل المستشرقين لعرب الجاهلية بالكتابة والتوقف في وجه من نف لفهم من الباحثين العرب، ولذلك جامد في جمع الأخبار والمرويات المتناثرة، التي تؤكد معرفة عرب الجاهلية بالكتابة. بل أنها وصلت إلى حد الانتشار لدرجة القول بمعرفة عرب الجاهلية للوزق كإداة للكتابة، وأن جاهلية العرب كانت جاهلية حضارية بينما كانت جاهلية الأمم الأخرى ساذجة بدائية ليفسر بذلك كتابة الشعر العربي القديم وعدم كتابة مثيله عند الأمم الأخرى، والحقيقة أن هذا المنطلق قد تأسس على الربط الشرطي بين الكتابة والحضارة فأخذ الدفاع عن معرفة عرب الجاهلية بالكتابة أهمية باعتباره دفاعاً عن حضارة عرب الجاهلية.

أما الموقف الثاني فهو في العمق دفاع أكثر تماسكا من سابقه عن حضارة عرب الجاهلية، ذلك أنه يزعم الربط الشرطي بين الكتابة والحضارة من ناحية، ويؤكد اشتراك جميع الثقافات في البداية الشفوية المطلقة من ناحية ثانية، مما يعد مقدمة منطقية تفضي إلى محاولة استكشافية لخصوصية

الثقافة الشفاهية وركائز حضاراتها في إطار حركة البشر التاريخية وليس بسلبهم وضعهم التاريخي ومقارنتهم بمعايير الحضارة في الثقافات الكتابية المتأخرة، والتي تُؤطر رؤية بعض الباحثين في ثقافة مقارفة لثقافتهم الكتابية فلا يستطيعون أن يروا في موضوع بحثهم غير ذواتهم، لكن ما يحدث أن التاريخ غالبا ما يثار نفسه من أولئك الذين تفاقلوا عن حركته وحاكموا الثقافات الشفاهية بمصطلحات ومفاهيم ثقافتهم الكتابية، وذلك بأن يتحول على أيديهم لحاجب يحول دون رؤية واضحة لموضوع بحثهم في جوهره.

ويفسر مرتاض الموقف الثاني المنطلق من فرضية أن هناك شفوية مطلقة تمر بها كل الشعوب حيث تكون بمثابة الفترة التي تسبق التحضر والرقى، وهي تشبه فترة البداوة التي عاشها العرب قبل الإسلام بأنه على الرغم من أن الشفوية العربية لم تكن مطلقة حيث كانت الكتابة تُشيع في بعض الحواضر العربية مثل مكة والمدينة والحيرة، فإننا نفترض أن ذلك لم يكن إلا هي العهد المتأخر من المرحلة التي توصف قديما ونهجينا بالجاهلية، ثم إن الكتابة في عصر ما قبل الإسلام لم تنهض بوظيفتها الحضارية على النحو المطلوب لأنها كانت محصورة في جماعة قليلة ممن يحسنون الكتابة^(٢٥).

ويتضح أن المجتمع من حيث استقراره وتنظيمه وقابليته للتطور يمثل المتبع الذي تنهل منه الكتابة ما يجعلها قادرة على القيام بوظيفتها الحضارية والتمثلة في التفسير. ويتضح من تفسير مرتاض أن الكتابة قامت بوظيفتها الحضارية مع تأسيس الدولة الإسلامية. وتثير هذه المقولة نقطتي اختلاف تتعلق الأولى بماهية الكتابة التي عرفتها الثقافة العربية مع تأسيس الدولة الإسلامية، وتعلق الثانية بطبيعة العلاقة بين الكتابة والدولة من حيث كونها سلطة.

والحقيقة أن النقطتين تشتركان في إثارة سؤال واحد: هل قامت الكتابة هي الثقافة العربية بوظيفتها الحضارية أم بوظيفتها السلطوية؟
نقد حكمت هاتان الوظيفتان المرتبطتان بالكتابة مختلف وجهات النظر حولها، فمن ينظر للكتابة في ضوء وظيفتها السلطوية بحملها مسئولية ما

تعانيه الثقافة العربية من ازدواجية لغوية، وفي المقابل يرى في الشفوية تجسيدا للانسجام بين اللغة وإبنائها 'وإذا شعب أراد أن يبقى في حالة لا يشنكي فيها نقصا ومعاناة فعلية أن يطابق لغته الشفوية والكتابية. هذا ما فهمه العرب أهل الشعر والحكمة إلى أن جاءت بهم الحضارة المدنية إلى مقابيس وتقائيد الأمم التي كانت في مرحلة انحطاط بها وهي تؤول لغة الكتاب والكتابة على لغة الشفوية فحدث بالعرب ما حدث بالأمم الأخرى.. لأن المجتمع أصبح في حالة تغيير للقيم وانتقالها من القانون الطبيعي الشفوي إلى حكم وتطبيق القانون المؤسسي من طرف الدولة دستورية كانت أم لا^(٦٦).

أما وجهات النظر التي تعاملت مع الكتابة من منطلق وظيفتها الحضارية فقد رأت في ارتباط الكتابة بالقرآن تأسيسا لرؤية جديدة للعالم تنافق بها الثقافة العربية رؤية البدو للعالم إذ الثورة الكتابية الأولى التي نشأت في وجه الخطابة نثرا وشعرا، هي كتابة القرآن. فالقرآن نهاية الارتجال والبداهة، هو بمعنى آخر، نهاية البداوة وبدء المدنية.. القرآن إبداع للعالم بالوحي (من حيث أنه تصور جديد للعالم) وتأسيس له بالكتابة^(٦٧).

إن الاختلاف بين الوظيفة الحضارية للكتابة ووظيفتها السلطوية عميق ولا تلتفيه أية محاولة تليفقية، ومن ثم نسعى لتعميق هذا الاختلاف لإتاحة الفرصة لتوالد الأسئلة.

ولم يكن خفيا على بعض المفكرين العرب ذلك الازدواج الوظيفي للكتابة، أمثال ابن خلدون والقلقشندي، لكنهم لم يضعوا وظيفة الكتابة موضع سؤال يفرض لرؤية تجعل من الازدواج الوظيفي (الحضاري/ السلطوي) تطابقا أو اختلافا. حيث نجد أن الكتابة عند ابن خلدون معيار للإنسانية إذ الكتابة من خواص الإنسان التي يميز بها عن الحيوان^(٦٨)، فمعيار الإنسانية عند ابن خلدون هو العقل الذي يتميز به الإنسان على الحيوان، والارتقاء بالعقل هو ارتقاء بالإنسانية، وينتجب على هذه النظرة القول بأن منتج العقل من الفكر إنما يتم تقييمه على أساس الترابط ووجود المسببات بين أجزائه، فإذا كان فكرا مترابطا متماسكا معلا فإن درجته من الإنسانية حسب ابن خلدون

تكون أعلى من نتاج عقل آخر أقل علية في الربط بين الأشياء، ويبدو أنه من الطبيعي الوصول بوجهة النظر هذه إلى القول بأن الفكر الكتابي بوصفه نتاجا لعقل كتابي يعنى و يفحص في الآراء ويحللها ويقبلها على وجوها ممكنة إنما هو فكر أكثر إنسانية من الفكر الشفاهي بوصفه نتاجا لعقل شفاهي لا يتاح له التحليل والتفصيل في تأن. ولم يعتمد الربط بين الأفكار إلا بالطرق البسيطة والمباشرة، وغالبا ما يقع في وهم إدراك المتلقي لما لم يقله من خلفيات حول موضوع الحوار أو يقع في نسيان لإحدى الأفكار الهامة للموضوع. وهذا يختلف عما ذهب إليه وولتر اونج من وصفه الشفاهية بأنها أكثر إنسانية من الكتابية، إذ ينطلق من وجهة نظر مخالفة ترى في عفوية التعبير الشفوي وحيوية التواصل في الاتصال الشفوي دعامتين قويتين للقول بأن الشفاهية إنسانية، وأن الكتابية تفتقر لذلك، وفقا لافتقارها لهاتين الدعامتين.

إن تأكيد ابن خلدون لتوظيف الحضارية للكتابة لما لها من أثر عظيم في إكساب الإنسان زيادة عقل وقوة فطنة وكَيْس في الأمور^(٢٦) يتجاوز مع تأكيد التوظيف المنطوية للكتابة لما لها من أثر عظيم في إكساب الإنسان الميل للخضوع للسلطان منذ الصغر، حيث نجد أيضا أن الذين يعانون الأحكام وملكتها من لدن مرباهم في التأديب والتعليم.. ينقصهم ذلك من بأسهم كثيرا.. وهذا شأن طلاب العلم المتحليين للقراءة والأخذ عن المشايخ..^(٢٧)

ولا نجد تفسيراً لهذا الازدواج التوظيفي عند ابن خلدون إلا بالإشارة إلى ما كان يعانيه ابن خلدون نفسه من ازدواجية حيث كان يتعاشى ابن خلدون الكاتب والمفكر مع ابن خلدون السياسي المحنك.

لقد اقترنت الكتابة في تحليل ابن خلدون بتحسين المستوى المعيشي حيث الانتقال من الرعي إلى الزراعة والصنائع والتجارة، وهذا في حد ذاته يتسق مع الرقي الإنساني الذي رافق "الكتابة"، لكنه يتناقض على المستويات الأخلاقية، وكان حريا بالرقي العقلي الذي أحدثته الكتابة أن يرافقه رقي عن مدمومات الخلق والشر ومداومة لكرهم بحكمة القهر والسلطان. نكن ذلك ثم يثبت في إطار نظرة ابن خلدون، ومن ثم يحق التشكك في التوظيف

الحضارية للكتابة بينما لا مجال للشك في نجاحها في أداء وظيفتها السلطوية، ويدعم القلقشندي ذلك، حيث يوضح مهام الكتابة في إطار العلاقة بين الكتابة والسلطة على النحو التالي:

"وليس من الصنائع صناعة تجمع هذه الفضائل إلا صناعة الكتابة، وذلك لأن الملك يحتاج في انتظام أمور سلطانه إلى ثلاثة أشياء لا ينتظم ملكه مع وقوع خلل فيها: أحدهما: رسم ما يجب أن يرسم لكل من العمال والكتابين عن السلطان ومخاطبتهم بما تقتضيه السياسة من أمر ونهي، وترغيب، ووعد ووعيد، وإحماد وإذمام.

والثاني: استخراج الأموال من وجوهها واستيفاء الحقوق السلطانية فيها. والثالث: تفريقها في مستحقّيها من أعوان الدولة، وأوليائها الذين يحمون حوزتها ويسدون ثغورها ويحفظون أطرافها ويتودون عنها وعن رعاياها (٣١) يتضح من الألفاظ التي اختارها القلقشندي في النص السابق مدى دقته في تحديد وظائف الكتابة التي اسمها "فضائل" لأنها في خدمة السلطان أو الخليفة.

يتبين مما سبق أن الثقافة العربية عرفت الكتابة باعتبارها وسيلة هدفها السلطة سواء عن طريق تثبيتها وتدعيمها أو عن طريق معارضتها وزعزعتها لتمهيد لوصول سلطة بديلة تقوم على تثبيتها وتدعيمها بعد ذلك، ونعتقد أن ذلك لم يكن ليتم إلا لكون الكتابة حاجزا منيعا بين القادرين عليها وغير القادرين عليها، ومن ثم نشأت كرد فعل على تلك الفجوة محاولات جادة سعت لتأصيل الشفاهية في الفكر العربي، فأنجأه على سبيل المثال في القرن الثالث الهجري بعدد العلل التي تجعله يذم الكتاب والكتابة، رغم أنه الكاتب الذي يقدر الدور المعرفي لفعل الكتابة، والتي يعد التوثيق والحفظ من الضياع والنسيان أحد مظاهرها. ويصل هذا المنحنى لذروته في القرن الخامس الهجري حيث يسمى ابن بطلان (٣٢) لتأصيل نظرية عربية للشفاهية - إن جاز التعبير - ويدعم ابن أبي أصيبعة رأي ابن بطلان في جداله مع ابن رضوان حول المفاضلة بين الشفاهية والكتابة، ولم يركز دفاع ابن بطلان عن الشفاهية

على الموروث الديني والتاريخي والاجتماعي، وإنما على خصائص الشفاهية في مقارنتها بالكتابية وقد رصد ابن بطلان ست خصائص هي:

الأولى: اقتران الصوت بالحياة واقتران الحرف بالموت:

يلاحظ ابن بطلان التجانس والتكامل بين نطق الصوت وسماعه في الشفاهية، وانعدام ذلك بين "كتاب والسمع في" الكتابية، ويترتب على ذلك قول بفاعلية الشفاهية في عملية التعلم تفوق قدرة الكتابية على ذلك. فوصول المعاني من النسيب إلى النسيب خلاف وصولها من غير النسيب إلى النسيب، والنسيب الناطق أفهم للتعليم بالنطق وهو المعلم، وغير النسيب له جماد، وهو الكتاب، وبعد الجماد من الناطق مطيل لطريق الفهم، وقرب الناطق من الناطق مقرب للفهم من النسيب، وهو المعلم أقرب وأسهل من غير النسيب وهو الكتاب^(٣٣)

الثانية: اشتقاق لفظ "المعلم" من "التعليم"

يدعم ابن بطلان رأيه بأن عملية التعلم الشفاهي تتطلب وجود المعلم وهو مشتق من لفظ "التعليم" في حين أنه لا توجد أية علاقة اشتقاقية بين لفظ "التعليم ونطق "كتاب"، ومن ثم يعد التعليم بالشفاهة تعليماً بالفعل وصورة الفعل عنها، يقال له تعليم، والتعليم والتعلم من المضاف، وكل ما هو للشيء بالطبع أخص به مما ليس له بالطبع. والتفهم المتعلمة علامة بالقوة، وقبول العلم فيها، يقال له تعلم والمضافان معا بالطبع فالتعليم من العلم أخص بالمتعلم من الكتب^(٣٤)

الثالثة: قدرة الشفاهية على التفسير وانعدامها في الكتابية:

تتميز الشفاهية كما يلاحظ ابن بطلان بقدرتها على التفسير من خلال الاتصال الحي المباشر الذي يتيح للمستمع طرح الأسئلة المتعلقة إما بموضوع انفاذ أو أفكار، بينما لا يجيب الكتاب على أسئلة القارئ، المتعلم إذا استمع عليه ما يفهمه المعلم من لفظ نقله إلى لفظ آخر، والكتاب لا ينقل من لفظ إلى لفظ، فالفهم من المعلم أصلح للتعلم من الكتاب وكل ما هو بهذه الصفة فهو في إيصال العلم أصلح للتعلم^(٣٥)

الرابعة: تسوية الفكر اللفوي القديم للشفاهية:

انطلق ابن بطلان في تسويغه للشفاهية من الفكر اللفوي عند العرب في القرن الخامس الهجري الذي يعلي من شأن المعاني في الذهن. ومن ثم تتخذ العلاقة بين الدال والمدلول ثلاث مراتب تتم المفاضلة بينها وفقاً لقربها من الصورة الذهنية للمعاني، ولما كانت الشفاهية / الكلام اللفظي تجسيدا لما هي النفس من معان كانت الكتابة / انتشيت الكتابي للكلام اللفظي خطوة تالية للتجسيد الحسي الأول للكلام اللفظي وكان ذلك مدعاة لتفضيل الشفاهية على الكتابية تقربها من الصورة الذهنية للمعاني، وعلى الرغم من إثبات العلوم اللفوية في العصر الحديث للعلاقة الاعتباطية بين الدال والمدلول بفعل الموضوعة بين أفراد الجماعة اللفوية الواحدة إلا أن حجة ابن بطلان تعد نموذجا للعلاقة الوثيقة بين نظريات علم اللغة التي تسود في مجتمع معين لفترة زمنية محددة وبين موقف ذلك المجتمع وقتئذ من قضية الشفاهية والكتابية وهو ما يمكن أن نستقيده من قول ابن بطلان: "العلم موضوعه اللفظ، واللفظ على ثلاثة أضرب: قريب من العقل، وهو الذي صاغه العقل مثالا لما عنده من المعاني، ومتوسط وهو المتلفظ به بالصوت، وهو مثال لما صاغه العقل. ويبعد وهو المثبت في الكتب: وهو مثال ما أخرج باللفظ. فالكتاب مثال مثال المعاني التي في العقل. والمثال الأول لا يقوم مقام المثل لموز الممثل، فما ظنك بمثال مثال المثال. فالمثال الأول لما عند العقل أقرب في الفهم من مثال المثال، والمثال الأول هو التلفظ، والثاني هو الكتاب، وإذا كان الأمر على هذا، فالفهم من تفظ المعلم أسهل وأقرب من تفظ الكتاب" (٣٦)

الخامسة: تناسب الحواس

يؤكد ابن بطلان ما ذهب إليه في الخصيصة الأولى من أن التلفظ أقرب للأذن من الكتابة بوجود التناسب بين التلفظ والسمع وانعدامه بين السمع والكتابة.

‘وصول اللفظ الدال على المعنى إلى العقل يكون وجهة حاسة غريبة من اللفظ، وهي البصر لأن الحاسة النسبية للفظ هي السمع لأنه تصويت، والشيء الواصل من النسب وهو اللفظ أقرب من وصوله من الغريب وهو الكتابة، فالفهم من المعلم باللفظ أسهل من الفهم من الكتاب بالخط’^(٣٧)

السادسة: عيوب الكتابة العربية

يعدد ابن بطلان ما كان يعانيه القارئ في عصر المخطوطات من مشاق فهم المخطوط تبدأ بأخطاء النسخ وتشابه الحروف وانعدام تشكيلها وتصل إلى التصحيف حيث يقول ابن بطلان:

‘يوجد في الكتاب أشياء تصد عن العلم قد عذمت في تعليم المعلم، وهي التصحيف العارض من اشتباه الحروف مع عدم اللفظ، واللفظ بزوغان البصر وقلة الخبرة بالإعراب، أو عدم وجوده مع الخبرة به، أو إفساد الموجود منه، واصطلاح الكتاب ما لا يقرأ، وقراءة ما لا يكتب، ونحو التعليم ونمط الكلام ومذهب صاحب الكتاب وسقم النسخ ورداءة النقل، وإدماج القارئ مواضع المقاطع، وخلط مبادئ التعليم، وذكر ألقاظ مصطلح عليها في تلك الصناعة.. الخ’^(٣٨)

لقد اتضح لنا من خلال مناقشة محاولات تأصيل ثقافة المشافهة في الثقافة العربية سواء بطريق مباشر من خلال توكيد السند التاريخي والاجتماعي والديني لشفافية أو من خلال عرض مزاياها بوصفها وسيلة تواصل طبيعية متاحة للجميع، أو بطريق غير مباشر من خلال الإشارات المتكررة للعلاقة الوثيقة بين السلطة والكتابة التي يفسر عنها في الغالب فتح مجال الأخيرة، (ذ ترى الجماعة الشعبية ‘أبناء الكتابة’ آخر ثقافيا، ومن ثم اجتماعيا واقتصاديا، تصل هذه الأخيرة إلى ذروتها تجاه ‘الثقف’ / ‘النخبوي’ ومن ثم يجدر بكل من يريد التواصل مع ‘الجماعة الشعبية’ أن يختار الأداة المناسبة لذلك كخطوة أولى لتقليل الفجوة حتى يمكنه أن يتقبل الآخر’ بشئ من الجدية والندية.

لقد أوكل المثقف إلى نفسه مهمة نشر الوعي، نشر الثقافة التقدم

وتوزعت هذه المهمة على مستويين (الخارجي / الداخلي). فعلى المستوى الخارجي كان دائما 'الاستقلال' هدفا يلتف حوله المختلفون، وتحقيق السيادة على أرض الوطن سواء كان في جسابته انسياسي أو عسكري أو الاقتصادي. انخ، مازال صالحا لالتفاف حوته إلا أما على المستوى الداخلي فنعتقد أن مطلب 'حقوق المواطنة' يمثل الأرضية المشتركة للعديد من التيارات الثقافية على اختلاف الانتماءات الحزبية والمصالح الشخصية.

اتخيل أحد أفراد الجماعة الشعبية يستوقف السيد المدعو 'الثقف' -إمام تمثال نهضة مصر- ويطلبه بكشف حساب عن المهمة المزعومة التي أوكلها لنفسه على المستويين الخارجي والداخلي على مدى القرنين التاسع عشر والعشرين، أعتقد -ودون الدخول في التفاصيل- أن الموقف سيكون محرجا للغاية!!

إذ نعتقد أن الجماعة الشعبية يدفعها وضعها الاجتماعي والاقتصادي المأزوم على مر العصور للتوجس من ابنائها غير اليارزين بها، والذين انتقلوا بمؤهلاتهم الثقافية المكتسبة لوضع 'الخاصة'. وهذا التوجس ممزوج بحسرة وخيبة أمل. لاسيما عندما يدفع منطق المصالح هؤلاء 'الخاصة' لخدمة 'الحاكم' المستبد، ومن ثم تكتسب الثقافة الشعبية عند هذه الجماعة درجة من التقديس تدفعها 'لصم' آذانها عن أي خطاب يدعو إليه 'العميان' من ابنائها، وهي كثير من الأحيان لا تكتفي الجماعة الشعبية بإحقاق 'الصمم' بآذانها، بل تسخر سخرية مريرة من خطاب 'العميان' الذين يبدأون حديثهم وهم يرتدون عباءة 'الأساتذة' ويضعون الجماعة الشعبية موضع تلاميذهم في المحاضرات فيفرضون بذلك أن يكون الحوار دائما في اتجاه واحد، فلا يقدو حوارا من الأساس بقدر ما يحوّلونه لتوخي من 'الإملاء' العقيم، هذا ما كان وما هو كائن: أما ما سيكون فنعتقد أنه سيكون مختلفا إلى حد ما وذلك في ضوء افتراضين:

الافتراض الأول: يتعلق بوسيلة الاتصال وتطوراتها بين الجماعة الشعبية واثقفين. فقبل نشوء الكتابة كانت المشافهة هي الوسيلة السائدة والمتاحة

لتجميع دون تميز ثقافي أو اجتماعي ناتج عن معرفة بالكتابة أو جهل بها، وتسمى هذه المرحلة من التاريخ البشري 'بالشفاهية الخالصة' أو 'الشفاهية الأصلية'. وهي مرحلة قديمة زمنيا إلا أنها ما زالت تستمر لدى بعض القبائل لاسيما في أفريقيا وآسيا التي لم تعرف لغاتها الكتابية بعد، وبعد انتشار الكتابة لم يعد ثمة شفاهية خالصة أو كتابية خالصة، فالعلاقة بينهما أصبحت علاقة تداخل، فالأمر يتأثر على مستوى الأسلوب والفكر بالمحيط الكتابي، كذلك الكتابي لا تموت داخله الشفاهية أسلوبا وفكرا تماما، فالامتدادات الشفاهية في المکتوب قائمة، ونحن تنتهي على الأقل في المستقبل القريب.

وفي هذه المرحلة تبرز 'الشفاهية الثانوية' التي تمثلها الأجهزة الإعلامية المرئية والمسموعة (الذياع، التلفاز)، والحديث عن أثر التلفزيون على فئات المجتمع المصري لا يحتاج لدليل أو برهان، إذ ساوت الأجهزة الرسمية بين جميع الفئات ووحدت بين مستوياتها الثقافية إلى حد ملحوظ. ومن ثم فالفضل محفوظ لها في جمل 'الثقافة التلفزيونية' أقرب إلى الجميع من حبل الوريد!!

إن فك حصار الأدلجة المفروض من قبل الدولة على الإعلام المرئي والمسموع (الشفاهية الثانوية) يصعب على العقلاء من أصحاب أي توجه فكري غير سلطوي انتظاره في اقريب غير العاجل، سواء كانوا سياسيين أو من العاملين في مؤسسات المجتمع المدني. ومن ثم يلزم التفكير جديا في امتلاك الوسيلة المناسبة للتجاوز مع أبناء الوطن الواحد، ذلك الوطن الذي تصل نسبة الأمية فيه حسب الإحصاءات الرسمية ٤٩٪، وتزداد إمكانيات تحقيق حلم 'التجاوز عبر وسائل الشفاهية الثانوية غير المؤدجة من قبل الأنظمة الحاكمة في ظل التطورات الهائلة في عالم السموات المفتوحة على المستوى العالمي والإقليمي.

الافتراض الثاني:

إن تزايد الفجوة بين الجماعة الشعبية و الآخر النخبوي في ظل انتظورات الاقتصادية العالمية وآثارها المتزايدة على الجماعة الشعبية بصفة رئيسية

وعلى الفئات المتعلمة التي تزداد معدلات البطالة بينها سوف يجبر 'الآخر النخبوي' على الاستماع وإعادة التفكير في ولائه الفكري.

٢- المثقف

يكثر الحديث عن العلاقة بين المثقف والسلطة وما تستتبعه من أزمات تتضخم عند البعض للدرجة التي تجعله يضعها على قمة هرم أزماته، وتتضاءل عند البعض الآخر للدرجة التي نعتقد في التطابق بين وظيفة المثقف ووظيفة السلطة عند هؤلاء. ومن ثم يلزم تحديد المفاهيم حتى يمكن أن نوضح العلاقة بين المثقف والسلطة في موضعها الطبيعي دون مغالاة أو لامبالاة.

تتميز الثقافة العربية بأنها ثقافة عريقة تضرب بجذورها في التاريخ، إذ يصل تاريخها إلى ما يقرب من سبعة عشر قرناً، واتسمت خلال هذه الرحلة بسمات تباينت بتباين مراحل تطورها، فمن نشأة إلى تبلور إلى نضوج إلى ازدهار إلى اندحار إلى محاولة نهوض... الخ

ومن الطبيعي أن البحث عن مفهوم المثقف بمعناه الحديث في تاريخ الثقافة العربية قد يؤدي إلى العثور على مفاهيم مقاربة. لكنها في كل الأحوال لا تتطابق مع المفهوم الحديث للمثقف. وليس هذا حال الثقافة العربية وحدها. وإنما هو حال كل الثقافات الإنسانية، ذلك أن مفهوم 'المثقف' بمعناه الحديث ولید عصر 'الأنوار' وقد بزغ مع بزوغ الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر، وما نجده في الثقافة العربية على مدى تاريخها الطويل هو مفهوم 'الكاتب'، وهو على نوعين: يعرف الأول بـ 'كاتب الدواوين' وهو أبعد ما يكون عن مقارنته بمفهوم المثقف بمعناه الحديث. أما النوع الثاني فيمكن الاصطلاح عليه بـ 'الكاتب' / 'المبدع' أو 'العالم' سواء كان مجال إبداعه الفلسفة أو الفكر أو الدين أو العلم الطبيعي أو الإنساني، وهو المؤهل لمقارنته بمفهوم 'المثقف' لكن النزوع لهذه المقاربة تحت ضغط التأصيل لكل ما هو حديث اعتقاداً في أن ذلك يعني من شأن الثقافة العربية قد يُنسى أصحاب هذه النزعة أن ثمة

معكاً أساسياً للتفرقة بين مفهوم "الكاتب أو العالم" الذي ساد الثقافة العربية وبين مفهوم "الثقاف" بمعنى الحديث، ويكمن هذا المحك في العلاقة المزدوجة التي شكلت ماهية الكاتب ووظيفته في الثقافة العربية، وهي علاقته بـ "العامّة" من ناحية، وبـ "السلطة" من ناحية ثانية.

يحدد الجابري خمسة أطر للانتماء في المجتمع العربي في القرون الوسطى وهي أن يكون الفرد:

- ١- أحد أفراد الرعية.
- ٢- ينتمي إلى الخاصة أو إلى العامة.
- ٣- يأخذ العطاء أو يدفع الخراج.
- ٤- تحميه القبيلة أو يحتمي بالعقيدة.
- ٥- يعيش في البداوة أو في الحاضرة.^(٦٩)

ومن ثم يمكن القول إن الحضارة العربية الإسلامية لم تعرف في القرون الوسطى مفهوم الفرد الذي يدخل في علاقة بوصفه "فرداً" مع المجتمع أي كانت هذه العلاقة، وإنما كانت تتشكل العلاقات والأوضاع في المجتمع من منطلق الانتماء. ندرجة ذوبان الفرد في الإطار الجمعي. وإذا ما حاولنا أن نحدد الأوضاع الاجتماعية لمفهوم "الثقاف" في العصور الوسطى العربية فإننا ينبغي أن نؤكد أن استخدام اللفظ هنا هو من قبيل التجاوز لارتباط لفظ "الثقاف" كماهية بالفردية وكهمة بمحاولة الوصول لعالم أفضل يليق بالتاريخ الإنساني وامتداده الزمني وتفرده بين الكائنات بالعقل. ومن ثم فإن من نبحت عن وضعيتهم الاجتماعية إنما هم من يمكن مقاربتهم بالمفهوم الحديث للثقاف، وإذا بقر الجابري^(٦٩) مفهوم الثقاف في العصور الوسطى العربية فإنه يحدد أطراً خمسة لوضعيتهم الاجتماعية وهي أنه:

- ١- كان ينتمي إلى الرعية (فالخليفة والحاكم والقاضي لا يدخلون في مقولة "الثقاف" حتى ولو كانوا أهل علم ومعرفة).
- ٢- وبما أن ثقافته، أي مهنته الفكرية/ الكلامية تمنحه امتيازاً وسلطة وجاهاً (إذ هو يستقطب مستمعين وجمهوراً وأتباعاً) فهو من الخاصة.

٢- وبما أنه يعمل بفكره في الغالب، فهو يعيش من العطاء (أجرا أو/ هبة). وبالتالي لا يدفع خراجا.

٤- وبما أن سلاحه هو فكره ولسانه فهو بـ"المقيدة" يحتمي وبالرأي يتمسك (وثيمس بالقبيلة التي قد يعطو عليها).

٥ وأخيرا. وبما أنه صاحب علم ومعرفة فهو من الحضر.

لكننا نلاحظ أن أهم ما في "الوضعية الاجتماعية لثقفي القرون الوسطى" في الحضارة العربية الإسلامية كما حددها الجابري أنهم يعيشون بالعطاء ولا يدفعون الخراج. فكون أحدهم ينتظر أجرا أو هبة من السلطان أو الأمير.. الخ. مقابل رأي أسداه أو فكرة طرحها إنما يشتمل على ثلاثة جوانب: الأول مدى حاجة أو رغبة هذا (الثقف) لهذا الأجر أو لهذه الهبة، والأمر الثاني ضرورة موافقة الرأي أو الفكرة لهوى السلطان حتى يجزل العطاء، والآراء والأفكار لا توافق أهواء السلاطين والأمراء إلا إذا كانت من بنات أفكار الخديم الوفي نسيده، التحريص على مصالحه، وأهم المصالح المتفق عليها ضمنيا بين السلطان وخديمه الوفي هو تثبيت وتدعيم نظام الحكم وعدم الاقتراب من الكرسي.

وقد يتساءل المرء: هل كانت "الوضعية الاجتماعية لثقفي القرون الوسطى" في الحضارة العربية الإسلامية بهذه الصورة القائمة أم أن ثمة وضعية اجتماعية أخرى لنماذج مختلفة من مثقفي القرون الوسطى؟

والحقيقة أن هذا السؤال يعني ضرورة وضع بديهية من بديهيات المجتمع العربي موضع سؤال. وتتمثل هذه البديهية في الربط الشرطي بين الوضعية الثقافية والوضعية الاجتماعية. وهذا ما دفع الجابري لجعل المثقف من (الخاصة) استنادا لتميزه ثقافياً ويصل هذا الربط الشرطي بين التحصيل الثقافي والوضع الاجتماعي إلى صورته البسيطة على السن ملايين الناس الذين كانوا يتحملون تبعات تعليم أولادهم حاملين بوضع اجتماعي إنساني. لكن بعد أن خاب حلمهم مع تفشي البطالة بين المتعلمين وندهور وضعهم الاقتصادي وانحيار تميزهم الاجتماعي، يصبح من الطبيعي أن نضع هذه

البديهيّة موضع سؤال. لاسيّما أن طموحات الناس الراغبين في ترقّي أبنائهم اجتماعياً تدفعهم الآن لتلجّذ بهم إلى الكليات العسكرية وكلية الشرطة بصفة خاصة حتّى لو باع الأهل كل ما يملكونه، أو يدفعهم حلمهم بالترقي الاجتماعي إلى توجيه أبنائهم لأنماط من التعليم تخدم رجال الأعمال أملاً في انتهاز فرصة في المستقبل ليصبحوا من رجال الأعمال، لكن في الغالب ما يتحولون إلى سماسرة يتبعون شتى الوسائل لتحقيق ما يحلمون به من أرصدة في البنوك والمبالغة في اقتناء مظاهر الأبهة كعلامة على وضع اجتماعي متميز.

لقد كان لبعض (متقّي) العصور الوسطى في الحضارة العربية الإسلامية وضع اجتماعي مختلف عن الوضع الاجتماعي (لمتقّي السلطان) إلى الدرجة التي يمكن معها القول إن الحضارة العربية الإسلامية عرفت بشيء من التجاوز نوعين من المتقّين:

الأول: هم (متقّو) السلطان. ونعتقد أن هؤلاء ينطبق عليهم ما ذهب إليه الجابري من إعفاء الخراج وانتظار للمعطاء، وأن مهنته تمنحه امتيازاً وسلطة وجاهاً ومن ثم فهو من الخاصة.

الثاني: هم نوع من (المتقّين) شاركوا العامة أعمالهم، فكان منهم التاجر والصانع والعامل.. الخ، ومن ثم شاركوهم وضعهم الاجتماعي والاقتصادي إذ لم يفتلوا بين العمل الفكري والأعمال اليدوية، بل ربما كان عملهم اليدوي هو الحصن الحصين من الحاجة لذوي السلطان. تلك الحاجة التي توجه العقل إلى الوجهة التي يريدها من يقدر على هذه الحاجة ولم يكن هؤلاء مجرد حالات فردية، بل كانوا -كما يذهب الطاهر لبّيب- بمثابة ظاهرة عامة، فقلّد كان أمراً عادياً أن تكون للعالم مهنة يرتزق منها، وهذا يقطع النظر عما لا يرتزقون من علم ولا عمل، فساعت حال بعضهم إلى حد الكدّية، وهم مع ذلك يمتنعون عن الكسب من مال السلطان..^(٤١)

أما في العصر الحديث فمن حيث الأصول الاجتماعية للمتقّين العرب فيرى الطاهر لبّيب أن الاتجاه العام انحازي تقريباً؛ الفئات المثقفة الأولى كانت عموماً من فئات اجتماعية محظوظة نسبياً وباستطاعتها توجيه أبنائها

إلى المدارس الحديثة وإلى أوروبا. إلا أن حركات التحرير وسّعت قاعدة الانتماء وأتاحت لشرائح وسمّى أن تفرز قياديين هم أكثر صلة بالفتات الشعبية وأيسر تعبئة لها^(٥٦)

والحقيقة أن مقولة الطاهر لبيب تقوم على مُسَلِّمة يحق لنا عدم التسليم بها وهي (ولاء المثقف الفكري لأصوله الاجتماعية)، كما يحق لنا أن نطرح نقیضا لهذه المسَلِّمة استنادا لواقع المثقف العربي ووقائع رموز الثقافة العربية، ولأنطرح النقيض باعتباره مسلمة، بل باعتباره طرحا فحسب. وهو: (انسلاخ المثقف العربي من أصوله الاجتماعية، بل وانقلابه عليها إذا ما تطلبت مصالحه الشخصية ذلك).

ومن الطبيعي أن يصل اتبناء على مسلمة ولاء المثقف الفكري لأصوله الاجتماعية إلى نتيجة نراها غير واقعية بالمرّة، وهي أن المثقفين (الجدد) أكثر صلة بالفتات الشعبية وأيسر تعبئة لها^(٥٧) إلا إذا كان المقصود بالمثقفين هنا هم مثقفو السلطة الذين تسخّر لهم وسائل الاتصال المختلفة وبصفة خاصة وسائل الشفاهية الثانوية المناسبة للاتصال بفتات يغلب عليها الأمية مثل (التلفاز والمذياع). أما إذا كان المقصود بالمثقفين هنا أولئك الذين يعانون من البطالة بسبب الحصار المفروضة عليهم فإن النتيجة لن تكون أبدا تحريك ساكن في ظل تفاقم الإحساس بالاعترا ب وفقدان الثقة في الرموز والأشياء فما بالك إذا كان المراد استنتاجه من مقولة الطاهر لبيب أنهم أكثر صلة بالفتات الشعبية وأيسر تعبئة لها^(٥٨)!

ولعل ما يدعم طرحنا انسلاخ المثقف العربي عن أصوله الاجتماعية، بل وانقلابه عليها إذا ما تطلبت مصالحه الشخصية ذلك معالجة غالي شكري لأشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة حيث أقام حوارا جيدا بين كتابات عدد من المفكرين/ الرموز أمثال نديم البيطار وسعد الدين إبراهيم وحسام شرابي ونادر الفرجاني وعبد القادر الهرماسي ليستكشف تصورهم لطبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة، فنديم البيطار يدعو السلطان (الثوري) إلى استخدام أقصى درجات العنف مع المثقف المهتم بـ الشكليات الديمقراطية؛

وسعد الدين إبراهيم يدعو إلى تجسير الفجوة بين المفكر والأمير، وهشام شرابي يرى أن المثقف العربي ليس أمامه إلا المساومة والانتهازية أو الخصي الفكري. فمن صفات المثقف الأساسية عند (شرابي) 'التذبذب الفكري' مما يدفع به أحياناً إلى السبل الانتهازية والمساومة. وفي مجتمعنا العربي لا أمان للمثقف ولا مستقبل له إلا إذا ساير وساوم، ففي المجتمع العربي لا رأي عام يلجأ إليه إذا قرر أن يتمسك بموقفه. وهو إذا رفض المساومة ليس أمامه إلا الصمت (أن يقبل بالنفي الفكري) أو (الثورة) (أن يلجأ إلى العنف). وهو يخشى 'الأغنياء وذوي السلطان'. رغم احتقاره المعلن ثل المال وأصحاب المراكز ويحاول أن يكسب رضاهم، وإذا كان على درجة عالية من الوعي، فإنه يشعر بتناقض لا حل له إلا بالتراجع عن المواقف المبدئية والأخذ بالتبريرات اللفظية، وهو بذلك يشارك في عملية الخصي الفكري الذي يريد النظام القائم فرضه عليه^(١٣)

ونعتقد أن هشام شرابي لم يرد تبرير انتهازية الانتهازيين، لكن هذا ما يحدث دائماً في سياقات أخرى إذ يتم الاستناد لنفس الحجة وينفس المنطق لتبرير الانتهازية. لكن سعد الدين إبراهيم خالف هذا المنحى حيث تجرأ على الكشف عن المضمهر في نفسه وفي نفوس الكثيرين من المثقفين العرب، إذ يرى أنه على المفكر أن يساعد الأمير بفكره وخبرته كلما طلب منه الأمير ذلك أما انتقد غير البناء فليرسله إلى الأمير من خلال قنوات خاصة حتى لا يثير الجماهير على الأمير .. المهم ألا يقطع شعرة معاوية^(١٤)

وقائع تاريخية ودلالات معاصرة:

جاء في 'شذرات الذهب في أخبار من ذهب' أن الفيلسوف الطيب المسلم ابن سينا (٩٨٠-١٠٣٧) كان يعالج السلطان نوح بين منصور في بخاري الذي كان يمتلك مكتبة ضخمة ونادرة وهي مكتبة الأسرة السمندية، وأنه رجا السلطان أن يسمح له بقراءة كتب الطب فسمع له .. ثم حدث أن احترقت هذه المكتبة!

هذا هو الخبر، أما التعقيب الذي أورده ابن العماد تفسيراً للخبر على طريقة القيل والقال فهو:

«اتفق بعد ذلك احتراق تلك الخزانة فتفرد أبو علي بما حصله من علومها، وكان يقال: إن أبا علي توصل إلى إحراقها ليتفرد بمعرفة ما حصل منها وينسبه إلى نفسه»^(١٥)

يتضح من هذا الخبر أن انزعة الاستحواذية متأصلة في النخبة العربية، ونصل إلى درجة الأنانية، فالهدف من احتكار المعرفة شخصي إلى أبعد الحدود ودنى في نفس الوقت. كما ينطوي هذا الخبر على نقي الآخر لتحقيق تميز زائف.

فدلالة الخبر توضح أن الثقافة العربية عرفت نمطاً من المثقفين اتخذوا المعرفة وسيلة لتحقيق أغراضهم الشخصية من شهرة واسعة أو تحصيل مال أو نيل الخطوة عند السلطان، وحرصاً على تحقيق غاياتهم حولوا الوسيلة «التحصيل المعرفي» من مسارها الطبيعي إلى نوع من «الاحتكار المعرفي». ولا نستطيع أن ندرك خطورة هذا الاحتكار المعرفي إلا من خلال إدراك إلى أي مدى كانت المعرفة متاحة للجميع في الثقافة العربية، بمعنى آخر: هل حصل أفراد الجماعة الشعبية ممن أجادوا القراءة فضلاً عن حرمان المجتمع من حق التعلم لأسباب اقتصادية في الغالب أو لأسباب سياسية في بعض الأحيان من منطلق أن الجاهل حصن يحتمي به الاستبداد ويحرص عليه المستبدون- على حق التنقف، حق التعلم، حق التحصيل المعرفي... إلخ؟ نعتقد أن الإجابة بالنفي. إذ حرمت الجماعة الشعبية عمداً أو تقصيراً من حقها في أن تتاح لها الفرصة لتنمية القدرات العقلية لديها وتوجيهها نحو العقلانية، فقبل أن تعرف الطباعة طريقها إلى الثقافة العربية كان ارتفاع ثمن المخطوطات عائقاً يحول دون حصول عامة الشعب عليها، ومن ثم كان ثمنها مقصوراً على النخبة والأغنياء، وهؤلاء لم يروا في اقتنائها في الغالب سوى الواجهة الاجتماعية، ويكفي أن نذكر أن ثمن كتاب التورخ الطبري (٨٢٩-٩٢٣م) كما يذكر المقرئ، كان يصل إلى مائة دينار، وكان هذا بالنسبة لذلك الوقت ثمناً مرتفعاً، إذ أن

الكتاب المتوسط كان يباع بدينار أو دينارين، وحتى هذا يبدو مرتفعاً إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الأجرة السنوية لمُتَهِ كانت لا تتعدى الدينار..^(١٦)

ليس هذا فحسب، بل لقد دخلت الجماعة الشعبية معركة ضارية مع السلطة والنخبة للحصول على حقها في التثقف والتعلم، وقد تجسد موضوع الصراع في "المطبعة"، فقد شكل الجمود الذي عانت منه الثقافة العربية في العصر التركي (١٢٥٨-١٧٩٨) موقف العرب من الطباعة، حيث حارب رجال الدين الطباعة واستخدموا في ذلك سلطتهم الدينية في تشكيل موقف السلطة السياسية. والحقيقة أن هذا الموقف لم يكن وئيد الصدمة الحضارية التي أحدثتها الحملة الفرنسية بقيادة بوناپرت سنة ١٧٩٨، والذي حرص على أن يعمل معه آلات الطباعة التي كان قد استولى عليها من الفاتيكان، والتي كانت حروفها بالفتن العربية واللاتينية^(١٧) وذلك لأن هذه المطبعة لم تكن أول عهد العرب بالطباعة، ففي نهاية القرن التاسع عشر اكتشف في آثار مدينة قديمة بالقرب من الفيوم نصوص نحوي خمسين كتاباً تم إنتاجها بواسطة الطباعة بالقوائم الخشبية خلال سنوات ٩٠٠-١٢٥٠م، وكانت هذه الكتب دون استثناء مكتوبة باللغة العربية وتناولت موضوعات دينية^(١٨).

وقد كانت هذه النصوص ثمار مبادرات ومحاولات فردية قام بها بعض أفراد الشعب بعيداً عن أعين رجال الدين والوالي، ودفعهم لذلك عدم القدرة على شراء المخطوطات بأسعارها المرتفعة في أسواق الوراقين، ومن ثم تدخل هذه المحاولات في إطار المقامرة الفردية، التي تحرمها الأوامر السلطانية، فقد أصدر السلطان باليزيد الثاني عام ١٤٨٥ تحريماً على المواد المطبوعة، ثم تكرر أمر التحريم في عهد خلفه السلطان سليم الأول ١٥١٥^(١٩).

ويبدو أن موقف رجال الدين من الطباعة لم يكن آخر معوقات الكتابة في عصرها الطباعي في تحقيق أهدافها التي أعلنتها منذ العقد الثاني للقرن التاسع وحتى بدايات القرن الحادي والعشرين. وهذا ما تؤكد إحصائيات إنتاج الكتب في أقاليم العربية على المستوى الكمي والكيفي، ففي العقد الثامن من القرن العشرين أي بعد أكثر من مائة وسبعين عاماً من معرفة العرب

للطباعة- نجد أن عدد الكتب المنتجة في الدول العربية سنوياً^{١٢٠} مليون نسخة موزعة على خمسة آلاف عنوان، وهذا يمثل ١٪ من الإنتاج العالمي في حين يمثل العرب ٣٪ من جملة سكان العالم. مع الوضع في الاعتبار الغياب شبه الكامل للإنتاج الثقافي في معظم الدول العربية، وهذا يوضح ضالة نصيب القارئ العربي من عدد النسخ والعناوين، فمتوسط نصيب القارئ في العالم من النسخ هو ٢.٣ نسخة لكل نسمة، بينما لا يصل نصيب القارئ العربي إلى ٠.٤٪، كما أن متوسط نصيب القارئ في العالم من العناوين ١٤٠ عنواناً لكل مليون نسمة في حين متوسط نصيب القارئ العربي ٤٠ عنواناً لكل مليون نسمة (٥١)

كما توضح لنا هذه الإحصائيات توزع الكتب العربية على أربع فئات هي:
الأولى: الكتاب التراثي والديني ونسبة إصدارها بين (١٦.٦٪ و ٣٨.٣٪)
الثانية: الكتاب الأدبي ونسبة إصدارها بين (١٥.٣٪ و ٢٥.٢٪)
الثالثة: كتب العلوم الإنسانية ونسبة إصدارها بين (١٦.٣٪ و ٣٨.٣٪)
الرابعة: كتب العلوم الصحيحة (العلوم التطبيقية والمعارف العلمية) ونسبة إصدارها بين (١٧.٤٪ و ٣٣.٤٪)

ولاشك أنه يمكن الربط بين ما تشير إليه الإحصائيات من استمرار صفة التراثية مقترنة بالثقافة العربية في حين تسكن المعارف العلمية والفلسفية على الهامش وبين استمرار أمراض مجتمع النخبة من موالاة السلطان ونفي للآخر واحتكار المعرفة أو ادعائها وكذا توارث العقل الاستبدادي لأن المحتكر دائماً مستبد. ولاشك أيضاً أنه يمكن الربط بين دلالات الإحصائيات وبين استمرار أمراض مجتمع النخبة من ناحية وبين عجز القارئ العربي في البلدان الفقيرة والمتوسطة (غير النفطية) عن إشباع حاجاته الثقافية التي قد تكلفه ١٧٪ من دخله السنوي، الأمر الذي يفرض عليه تهميشها في ظل صراعه اليومي للحصول على قوته (٥٢) حيث يتضح من هذا الربط أن استمرار هذه الصورة الكلية يعني استمرار الإحساس بالأخيرة تجاه المثقف ومن قبله تجاه السلطة التي يمنحها ولاه سواء بطريق مباشر بموالاتها أو

بطريق غير مباشر عن طريق عجزه عن الالتحام بالجماعة الشعبية.
إن هذه الوقائع التاريخية والمعاصرة تتضافر دلالاتها لتؤكد أن الجماعة الشعبية كانت وما زالت الضحية الحقيقية لعقل النخبة الاستبدادي والصفقات الكبرى للرموز الثقافية في كل مرحلة وإن اختلفت اشعارات، حيث اتبعت النخب العربية طرق الفرض للنماذج الثقافية التي كانت تبهر بها في كل مرحلة تاريخية ضاربة بشروط إدخال أي نموذج ثقافي جديد عرض الحائط. هـ عملية دخول نموذج ثقافي جديد في مجتمع تقليدي يجب أن تدرس من خلال إعادة توزيع السلطة الاجتماعية التي يثيرها ويكرسها أو يقرحها إدخال هذا النموذج الثقافي الجديد^(٥٢).

لقد اعتبرت النخب العربية أن الفارق بين ثقافتها المعاصرة وثقافة الجماعة الشعبية التي هي جماعة تقليدية بطبيعة الحال ليس فارقاً زمنياً^(٥٣) وإنما هو فارق في النوع لا يمكن أن يقام عليه جسر ثقافي تتلاقى عليه الجماعة التقليدية مع النخبة المعاصرة. ومن ثم كانت تقابل معاداة الجماعة الشعبية لأي نموذج ثقافي ومن ثم حيائي تريده أن يسود بمعاداة للجماعة الشعبية وثقافتها، وذلك كان يتم غالباً بتجريد الجماعة الشعبية من أهليتها للتمييز بين الصواب والخطأ، ولم تقبل النخبة أبداً إمكانية أن يكون انصراف الجماعة الشعبية عنها وعن نماذجها الثقافية المتلاحقة راجعاً لتبنيها موقفاً من أشكال توزيع السلطة في المجتمع هـ معاداة الجماعة التقليدية للنموذج المعصري يجب أن يفهم كرفض لتغيير أشكال توزيع السلطة في الجماعة. ويجب البحث عن أسباب هذا الرفض في نوعية النموذج الجديد المقترح (دخاله وفي طريقة هذا الإدخال التي قد تتخفى وراء أيديولوجية الحداثة والمعاصرة والعلمية: محاولة تكوين طبقة جديدة خاصة مرتبطة بنظام دولي عصري وقادرة من خلال هذا الارتباط على أن تضمن لنفسها سلطة إضافية أو مطلقة ضد بقية فئات الجماعة)^(٥٤).

والحقيقة أننا لا نجد مسمى لهذا الموقف سوى أنه نوع من التوجس، توجس الجماعة الشعبية من النخبة، وفقدان ثقة متبادل، فالنخبة تضرر

إحساسها الداخلي باليأس من الناس وقدرتهم على التغيير وعجزهم عن أن يكونوا حصنا يحتمون به، ومن ثم هائمراهنه على الناس خاسرة، وفي نفس الوقت تفقد الجماعة الشعبية ثقتها في النخبة لإحساسها بأن ولاء النخبة لمصالحها الشخصية والفئوية، وأن أي خطاب تطرحه النخبة لابد أن يكون له ظاهر معلن وباطن مضممر فيكون الباطن المضممر بمثابة المجهول، الذي يثير في نفوس الجماعة الشعبية "الخوف من المعلوم المعلن وغالبا ما تتأكد مخاوفها".

لقد تشكل عقل النخبة "عربية" شكلا فوقيا يقتصر لأسسه المادية في الواقع العربي حيث رفعت شعار العقلانية نقلا عن الغرب دون أن يتحقق للبلاد العربية ما كان قد تحقق للغرب من نمو رأسمالي اقتصادي أنشأ النزعة العقلانية وعمل على انتشارها بين كل فئات المجتمع فكانت العقلانية سلاحا نه في مواجهة سيطرة الكنيسة على المجتمع. لقد سارت العقلانية في الغرب هي مسارها الطبيعي فلم تشعر أي فئة في هذا المجتمع. أن النزعة العقلانية غريبة عنها بل كانت (العقلانية) تعمل بالعكس على إعادة ترتيب القوى والسلطات لصالح الأغلبية الشعبية ولصالح توازن جديد أكثر استقرارا لأنه أكثر عدلا وتوحيدا يجد تجسيده في قوة الحراك الاجتماعي^{١٣٦}. بينما سارت العقلانية في المجتمعات العربية على العكس من ذلك إذ سقطت من أعلى على ربوس الجماعة الشعبية كأنها الصاعقة تريد أن تنزع عنها منظومة القيم التقليدية رغم أنها كانت وما زالت منظومة القيم التوحيدية القادرة على تحقيق التوازن الداخلي المادي والمعنوي. ومن ثم وجدنا أنه بدلا من أن تسير منظومة قيم النخبة (المنقولة عن مجتمع حقق نموا رأسماليا ونمطا جديدا من الاندماج) متجاوزة أو متفاعلة مع منظومة القيم التقليدية للجماعة الشعبية مع ضرورة وضع خطوات التفاعل ونتائجه تحت المنظار- وجدنا أن العلاقة أخذت شكلا كاريكاتيريا (خناقة بين واحد أعمى وواحد أخرى وأعرض) وأحرص هنا على الألفاظ العامية^{١٣٧}- وكانت النتيجة هي الواقع الراهن حيث دخلت النزعة العقلانية عن طريق الفئات العليا السائدة وحاولت هذه الفئات

أن تستخدمها لتخليد سيطرتها وسيادتها^(٤٧). وقد نجحت الفئات العليا السائدة بالفعل في تهميش الجماعة الشعبية بإدخالها في 'سلة الإلقاء'، بل نجحت في جعل الفئات الجديدة المتعلمة خدما لها لتخليد سيطرتها وسيادتها بعد أن كان مأمولا من التعليم أن يكون وسيلة للتحرر من سيطرة 'رعاة البشر'. وقد استعانت النخبة العربية على تحقيق أهدافها وفرض تصوراتها، التي غالبا ما تتوافق مع مصالح 'رعاة البشر'، بعقلها الاستبدادي الذي ينفي عن نفسه أية إمكانية لأن يعتريه نقص أو خطأ فهو دائما الصواب الأوحى. وبناء على هذا التصور أعطى لنفسه سلطة تكفل له أن يحرم الجماعة الشعبية من الحق في الاختلاف مع أن الأولى به لولا استبداديته وتشكيله القوي أن يقر لها بحقها في الخطأ والتطور للوصول لكلمة سواء بينه وبينها.

مواقف النخبة من الثقافة الشعبية:

بينما يتعارك العميان (النخبة) مع الصم والبكم (الجماعة الشعبية) نلاحظ أن ثمة معركة جانبية بين العميان بعضهم البعض ولا يستثنى منهم كاتب هذه السطور - إذ يتخذ كل فريق منهم موقفا من الثقافة الشعبية ومن ثم أسلوبا في التعامل مع الجماعة الشعبية ويسمى لأن يفرضه على أصحاب المواقف الأخرى. فباستثناء الفنان أو المبدع الذي يسعى للاستلهام من الثقافة الشعبية لتأصيل فنه، يرصد عبد الحميد حواس^(٤٨) ستة أصناف من المثقفين نوزعها على ثلاثة مواقف:

(١) **المعاداة:** ويتفق على معاداة الثقافة الشعبية المختلفون دائما: دعاة التفريب ودعاة الأصوئية السلفية والنقاء الديني واللغوي ودعاة القومية العربية وإن اختلفت أسباب المعاداة لدى كل فريق. فدعاة التفريب يرون الثقافة الشعبية معوقا في طريق التمدين والتحديث وفق النموذج الأوروبي بينما يراها الفريق الثاني تحريقا ونشويها لأصل قديم ينتمي إلى عصر ذهبي. وأخيرا يراها القوميون دعما للشعوبية!

(٢) **التصغير:** ويسعى كل من الديمقراطيين الثوريين والماديين الجدليين من

ناحية وأصحاب الفكر التنموي من الأكاديميين من ناحية ثانية إلى تسخير الثقافة الشعبية لتحقيق أغراضهم كل بطريقته، فبينما ينوّه أصحاب الفكر التنموي من الأكاديميين بأهمية التعرف على مكونات الثقافة الشعبية ولكن على أساس قدراتها والدوران حولها والتكيف معها لضمان نجاح الخطط التنموية، نجد أن الديمقراطيين الثوريين والماديين الجدليين يعتبرونها معوقة للوعي الصحيح من ناحية؛ ولا يكفون عن تسخير صفة الشعبية بمعناها السياسي.

(٣) **التمجيد الرومانسي:** ويتبنى هذا الموقف أصحاب النزعة الوطنية والداعية للخصوصية باعتبار أن الثقافة الشعبية مظهر من مظاهر الأصالة الوطنية.

ومن المؤكد أن هذه الدراسة لا تنتهج نهج المعادين للثقافة الشعبية ولا تبغني كذلك تمجيدها تمجيدها رومانسيا. بل وتؤكد أن هذه الدراسة تنأى بنفسها عن أن يكون هدفها تسخير الثقافة الشعبية لأي غرض حتى لو كان الغرض نشر ثقافة حقوق الإنسان وذلك لعدة أسباب:

الأول: أن الثقافة الشعبية ذات طبيعة خاصة تجعلها تقاوم أية محاولة لتسخيرها بالسخرية منها.

الثاني: أن جوهر ثقافة حقوق الإنسان يتنافى مع سلب حق الثقافة الشعبية في أن تكون ندا في التحاور مع أي ثقافة.

الثالث: أن توطين ثقافة حقوق الإنسان في مصر والبلاد العربية حاجة ضرورية للجماعة الشعبية لتعمية التوظيف السياسي لخطاب حقوق الإنسان سواء في الداخل أو الخارج.

٣- السلطة

غالباً ما يستخدم من يناقشون العلاقة بين المثقف والسلطة أو الشعب والسلطة مفهوم السلطة بدلالات سلبية توحي بأن ثمة خطأ في مفهوم السلطة. فـ"السلطة" على حد تعبير ناصيف نصار علاقة بين طرفين متراضيين، يعترف الأول منهما بأن ما يصدره من أمر إلى الطرف الثاني ليس واجبا عليه إلا لأنه صادر عن حق له فيه، ويعترف الثاني منهما بأن تنفيذه للأمرين مبني على وجوب الطاعة عليه^(٥٩).

فهل تم التراضي والاعتراف المتبادل حتى يستخدم من يناقشون العلاقة بين المثقف والسلطة مفهوم السلطة الإجابة على هذا السؤال تختلف باختلاف عدد المثقفين العرب وعدد خدام الاستبداد أو عدد الموظفين المتشاققين؛ لكن الأهم من معرفة الإجابة الاقتصار على إيضاح هذا اللبس المفاهيمي إذ استخدام مفهوم "السلطة" إقراراً بشرعيتها لأن الشرعية صفة من صفات ماضية السلطة، حيث لا يقال سلطة شرعية أو غير شرعية وإنما سلطة أو لا سلطة أو سيطرة؛ فإذا كانت السلطة سلطة كانت بالفعل نفسها شرعية؛ وانتفى إمكان وصفها بغير الشرعية وإذا كانت غير شرعية فإنها ليست سلطة؛ بل هي سيطرة بشكل أو بآخر^(٦٠).

وإذا كان مفهوم "السلطة" يستند على الحق في الأمر من منطلق الرضا والإقرار بها كسلطة لها هذا الحق، وإذا كان مفهوم "السيطرة" يستند على ممارسة فعل الأمر من منطلق الإكراه والإخضاع بالقوة الجبرية، فإنه يقع بين مفهوم السلطة والسيطرة ثلاثة مفاهيم يتوزع عليها فعل الأمر وهي:

١- السلطان

لكل مجال أو ميدان سلطان، -أو بتعبير الجماعة الشعبية كبير- يستطيع أن يقود ويؤثر في نفوس المشتركين معه في نفس الميدان دون التزام معين أو تعاقب مكتوب وإنما استناداً لما في العقل أو في الوجدان، ويأتيه ذلك من صفات شخصية أو اجتماعية، ولما كانت كل سلطة تسعى لأن تكون مبررة. ولما كانت في الواقع عاجزة عن ذلك في إطار صفاتها في حد ذاتها، فإنه لا يكون

أمامها من سبيل للوصول لمرتبة "السلطان" إلا من خلال احتواء أو شراء السلاطين -الكبار- كل في مجاله، وكذلك يفعل أصحاب السيطرة أيضا.

٢- السلطان المتسلطن:

إذا نجحت السلطة في شراء السلطان/الكبير فإنه يفقد مصداقيته وتسقط عنه مبررات سلطانه، ومع ذلك يسعى بشتى الوسائل لاستخدام سلطانه على المنقادين له واستغلالهم في سبيل مصلحته الشخصية التي تتسق مع مصلحة السلطة أو السيطرة. وفي هذه الحالة يعد تسلطن السلطان/الكبير نوعا من السيطرة.

٣- السلطة المتسلطة:

إذا كان السلطان/الكبير يستغل مكانته السلطانية في ميدانه، وينحدر إلى فعل التسلطن فإن السلطة كذلك تستغل الإقرار لها بحدود قانونية تمارس فيها فعل السلطة وتتجاوز ذلك إلى فعل "التسلط" وذلك بدمعها لهذه الحدود: فتتحول من كونها "سلطة" إلى كونها "سيطرة".

هوامش الفصل الأول

- ١- شارلوتن سيمور - سميت: "موسوعة علم الإنسان": مجموعة من أسئلة علم الاجتماع إشراك د. محمد الجوهري ص ٤٥٢.
- ٢- انظر على سبيل المثال: د. نبيلة إبراهيم: أشكال التعبير في الأدب الشعبي ص ١٠.
- ٣- د. محسن الوفاء: "الطبقات الشعبية في القاهرة الملوكية" ص ٢٤.
- ٤- انصهر نفسه ص ٢٣.
- ٥- فوزي المستيل: "بين الفولكلور والثقافة الشعبية" ص ١٢-١٣.
- ٦- د. محسن الوفاء: مرجع سابق ص ٥٦.
- ٧- نفسه ص ١٣٩.
- ٨- نفسه ص ١٦٦.
- ٩- لويس غونتر: تاريخ الفكر المصري الحديث: الخلفية التاريخية ص ٢٢.
- ١٠- د. معاذ شعبان: "الثقافة في بعض النواحل العربية والأفريقية دراسة أنثروبولوجية" ص ١٠.
- ١١- د. عبد الباسط عبد المعطي: "الثقافة الشعبية والتوعية التاريخية" ص ٢٣.
- ١٢- د. محمد حافظ ديب: مرجع سابق ج ١ ص ٢٢.
- ١٣- د. أحمد شمس الدين لصاحبي العرب وفق المسرح ص ٤٢-٤٥.
- ١٤- د. محمد حافظ ديب: "الدراسة الأدبية في عصر الشعب" ج ١ ص ٢٤.
- ١٥- عيد الحميد حواس: "الأدب الشعبي وفضيلة الإزاحة والإحلال في الثقافة الشعبية" ص ٤١٧.
- ١٦- يان فانسيا: "المأثورات الشفاهية" ترجمة د. أحمد عزمي ص ٢٢٦.
- ١٧- د. محمد حافظ ديب: مرجع سابق ص ٢٦.
- ١٨- د. نبيلة إبراهيم: "وعي العرب ونموذج البطولة" ص ٢٤٦.
- ١٩- د. عيد الرحمن أيوب: "استمرارية الأدب الشعبية" ص ٣٦٨.
- ٢٠- المصدر السابق ص ٣٦٨.
- ٢١- المصدر السابق ص ٣٧٤.
- ٢٢- المصدر السابق ص ٣٨٧.
- ٢٣- مجموعة باحثين أعدت: "الدول حول الشفاهيات الأفريقية" ص ٤٤.
- ٢٤- د. ناصر الدين الأسد: "مصادر الشعر الجاهلي وفهمها التاريخية" ص ٥٢.
- ٢٥- مجموعة باحثين أعدت: "الدول حول الشفاهيات الأفريقية" ص ٦.
- ٢٦- المرجع السابق ص ٩٨.
- ٢٧- أدونيس: "الثابت والمتحول: بحث في الإبداع والاتباع عند العرب" ص ١٩.
- ٢٨- ابن خلدون: المقدمة د. علي عبد الواحد وافي ج ٢ ص ٩٦١.
- ٢٩- المرجع السابق ج ٢، ص ٩٨٤.
- ٣٠- المرجع السابق ج ٢، ص ٩٨٤.
- ٣١- القلقشندي: "سبع الأعشى في صناعة الإنشا" ص ٣٩.
- ٣٢- لم يدهش د. عبد الله إبراهيم في كتابه "السرديات العربية" نسبة ما أسماه نظرية عربية تنوع الشفاهية إلى صاحبها إذ نسبها إلى ابن رضوان ص ٢٤. في حين أن ابن أبي أصيبعة -المصدر

الذي نقل عنه د. عبد الله- يسميها إلى ابن بطالان حيث يقول ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء في طبقات الأطباء : وتم يكن لابن دسوان في صناعة الطب معلم ينسب إليه. وته كتاب في ذلك يتضمنون أن تصحيح الصناعة من الكتب اوفق عن المعلمين. وقد زد عليه ابن بطالان هذا الرأي وغيره في كتب مفرد وذكر فصلاً في العلل التي لأجلها صار المتعلم من أفواء الرجال أفضل من المتعلم من الصحف ص ٢٦٧

٣٢- ابن أبي أصيبعة عيون الأنباء في طبقات الأطباء . ص ١٦٧

٣٤- المرجع السابق: نفس الصفحة

٣٥- المرجع السابق: ص ١٦٨

٣٦- المرجع السابق: نفس الصفحة.

٣٧- المرجع السابق: ص ١٦٩

٣٨- المرجع السابق: نفس الصفحة.

٣٩- د. محمد عبد الجباري: المتفقون في الحضارة العربية ص ٢٤.

٤٠- المرجع السابق ص ٣٦.

٤١- د. الطاهر ليبيا: العالم والثقف : الاستجسي في الثقافة والثقف في الوطن العربي ص ٢٦

٤٢- المرجع السابق ص ٢٨.

٤٣- نقل عن د. غالي شكري: اشكالية الإطار المرجعي للمثقف والمثطقة ص ٦١.

٤٤- السابق ص ٦٢

٤٥- ابن الصدد: شذرات الذهب في أخبار من ذهب تحقيق محمد الأريوطي ص ١٣٤.

٤٦- الكسندر شينشنيش: مرجع سابق ص ٢٢٨.

٤٧- م. نوريو ماشيوتشي: ابتكار التكنولوجيا وانتشاره المصنعة كمثال ت. محمد أمين سليمان ص ٥٣.

٤٨- الكسندر شينشنيش. تاريخ الكتاب ت. محمد الأريوطي ج ١، ص ٢٤٩.

٤٩- م. نوريو ماشيوتشي: مرجع سابق ص ٥٥.

٥٠- زهير حطب وحروز: في الأدب والتأليف والترجمة في الرواية العربية ص ١٦٦-١٦٧

٥١- المرجع السابق ص ١٦٧

٥٢- انظر د. سيد بحراني: الثقافة الناحية للتقراء في مصر ضمن كتابه

٥٣. د. برهان غليون: مجتمع اتنسية ص ٣٧٣.

٥٤- نفسه ص ٢١٥

٥٥- نفسه ص ٢٧٢

٥٦- نفسه ص ١٧٥.

٥٧- نفسه ص ١٧٥.

٥٨- عبد الحميد حواس: مرجع سابق ص ٤٠٤.

٥٩- ناصيف حصار: منطق المنطقة.. مدخل إلى فلسفة الأمر ص ٧.

٦٠- نفسه ص ١٤.

الفصل الثاني

الأخرفي

دفتر أحوال الجماعة الشعبية

|

|

34

—

|

—

|

طبيبي الداء ي غطرش
وعيوننه بنحصب الدامع
أعمى ينادي على أطرش
لا به شاييف ولا ده سامع
ابن عروس

الآخر في السيرة الهلالية

(السلطوي-الديني-التوعوي-الاستعماري)

قبل الولوج للسيرة الهلالية نود أن نشير إلى كيفية 'صناعة الآخرة' في العالم العربي، مع التأكيد على أن كثيرا من الشعوب ينطبق عليها بشكل أو بآخر ما يمكن أن يقال عن 'صناعة الآخرة' في العالم العربي عبر السلطة ونعتقد أن الوضع الطبيعي أن تشتمل 'نحن' على الحكام والمحكومين من منطلق أن الحاكم ممثل للمحكوم، اختاره بوعي تام و بإرادة حرة ليكون منفذا لرغبات الشعب، فإذا ما تم ذلك فإنها تكون الطاعة واجبة من الشعب للحاكم. على أن هناك اشتراطين يحدان هذا العقد، وهما أن رغبات الشعب التي يعمل الحاكم على هديها ووفقا لها ينبغي أن تكون رغبات الأغلبية وليست الأقلية حتى لو كانت هذه الأقلية هي 'التخبة'. والشرط الثاني أن وجوب طاعة الحاكم لا تسلب مخالفته حقهم في التعبير عن آرائهم ورؤاهم وحقهم في أن تتاح لهم الوسائل الإعلامية التي تكفل لهم وصول آرائهم للمواطنين الذين من المفترض أنهم يمثلون سلطة أقوى توجه الحاكم وهي سلطة الرأي العام. إن العقد المبرم بين الحاكم والمحكومين لا يعني أن انحاكم لكونه أصبح

حاكما ينبغي أن تعتبره الجماعة الشعبية "آخر" بالنسبة لها وإنما ثمة معيار آخر يتحكم في نظرة الجماعة الشعبية للآخر السلطوي، ويتمثل هذا المعيار في نهج الحاكم فإذا كان ذا مشروعية ويُعمل نهجا يهدف لمصالح الجماعة الشعبية ويتلمس الجميع آثاره فإنما يؤهله ذلك كله لأن يكون سلطانا ينفذ الجميع حوله صفاته الشخصية العقلية والروحية إذ تعتبره الجماعة الشعبية أباً روحياً أو بطلا مخلصاً.. الخ.

أما إذا كان فاقدا للمشروعية ويُعمل نهجا يهدف لمصالحه الشخصية أو لأعدائه ونعاني الأغلبية من آثار ذلك فإنما يؤهله ذلك كله لأن يكون "آخر" مسيطرا يتخوفه الجميع، تكن في حقيقة الأمر أن المسألة ليست بهذه البساطة لأن وجود ثنائيات من قبيل (مشروعية/ لا مشروعية) (مصالح الجماعة/ مصالح الحاكم) يعني إمكانية وجود تداخلات بين أطراف المعادلة فينتج عنها شكلان واضعان يتسمان بالحداثة وهما ما أشرنا إليهما أعلاه: لكن ينتج أيضا عن هذه التداخلات بين ثنائيتي (مشروعية/ لا مشروعية) و(مصالح الجماعة/ مصالح الحاكم) شكلان ملتبسان ومثيران للحيرة وهما:

- ١- أن يكون الحاكم ذا مشروعية -وفق نظرية العالم القديم للمشروعية والمتمثلة في العصبية والتراتبية الدينية- لكن لا يعمل لمصالح الجماعة.
- ٢- أن يكون الحاكم فاقدا للمشروعية -وفق نظرة العالم القديم للمشروعية أيضا- لكن يعمل لمصالح الجماعة.

ولا يخفي أن التعارض ليس هو العلاقة الوحيدة التي يمكن أن تربط بين مصالح الجماعة ومصالح الحاكم، إذ يمكن أن يكون هناك توافق بين مصالح الجماعة ومصالح الحاكم وإن كانت حالة مثالية بين نظم الحكم، مما يعني تزايد أصناف وصور الحكم المرصودة أعلاه إذا ما وضعنا في الاعتبار إمكانية أن يكون توافق المصالح بين الحاكم والجماعة عرضيا ووقئيا.

لقد حملت الثقافة العربية ضمن ما حملت من إشكاليات إشكالية الموقف من الحاكم، ومرد هذه الإشكالية إلى بداية تأسيس الدولة العربية الإسلامية إذ الحاكم نبي ثم خليفة للنبي وصحابي جليل ثم تابع.. الخ، وعندما يُبعد

الزمن بين صفة 'الحكم' والتراتبية الدينية. يصبح من الضروري استبدال التراتبية الدينية الصريحة بسند له مشروعيتها في الواقع وهو 'العصبية'، ولا يضر عندئذ أن يتم الترويج لخصوصية دينية للحاكم لتقوية السند العصبوي. وقد أكد ابن خلدون على أن العصبية شرط الحكم، إذ 'الرياسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية... فلا بد في الرياسة على قوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة' (١).

ويتضح من هذا أن الدولة في الحضارة العربية الإسلامية لم تنشأ من جراء عقد اجتماعي بين الحاكم والمحكوم وإنما كانت نتيجة للصراع بين جماعات بشرية مختلفة واستطاعت إحداها السيطرة على غيرها من 'الجماعات البشرية المتصارعة'. ولعل أكبر جماعتين بشريتين متصارعتين عرفتتهما الحضارة العربية هما البدو والحضر ومن ثم نرى مع أوبنهايمر وتطبيقا على الدولة في الحضارة العربية الإسلامية أن الدولة نشأت من جراء النزاع بين البدو والحضر. ويفسر أوبنهايمر ذلك بأنه 'قد حدث هذا عند ظهور الحضارة واكتشاف الزراعة. فإذ زراعة مكنت الإنسان لأول مرة في التاريخ من إنتاج فضلة تزيد على حاجته الضرورية. وبذلك أخذ ينتج معالم الحضارة من مساكن وملابس وأوعية وما أشبه وجاء البدو يرومون الاستعواء على فضلة الإنتاج هذه فعاربوا الحضر وغلّبوهم وكان من نتائج ذلك نشوء الدولة في التاريخ' (٢).

والحقيقة أن 'الصراعات بين البدو والحضر كانت موجودة قبل اكتشاف الزراعة ولم تؤد لنشوء الدولة والسبب واضح وهو أن ظهور فضلة الإنتاج الزراعي كان دافعا للجماعة الغالبة (البدو) لأن تحول نهبها للجماعة المغلوبة (الحضر) من 'نهب غير المنظم والوقتي إلى نهب منظم عن طريق الضرائب، ويبدو رغم ذلك أن تفسير نشوء واستمرار الدولة في الحضارة العربية الإسلامية ما زال ناقصا. إذ ينبغي الوضع في الاعتبار أن طاعة المغلوب (المنحكوم) للغالب (الحاكم) خاصة في فترات ضعف الحاكم وتدهور مقومات حكمه العصبية أو في البلاد التي كان المغلوبون فيها أقلية لا يمكن تفسيرها

إلا بالتراتبية الدينية التي نشأت مع صدر الإسلام. فإذا كانت ذروة هذه التراتبية الدينية تتمثل في سلطة الحكم فإن أولى درجاتها كانت تتمثل في سلطة قارئ الكتاب السماوي، حيث نشأ مع صدر الإسلام تمايزا على أساس القراءة لأن القرآن كتاب ولأن عامة الناس لا يقدرون على فعل القراءة، ولأنه كتاب حمال أوجه على حد تعبير علي بن أبي طالب فلا بد من وسيط يقوم بدور المفسر والموجه لما فيه من أمور الدين والدنيا، حيث يتخذون موقع الوساطة لتبليغ سلطة النص، بل يتقمصون هذه السلطة. إنهم يتخذون موقعا متميزا في المجتمع الإسلامي، موقع قارئ النص. وفهام المعنى، والدال على الأحكام المتضمنة فيه^(٢).

ونعتقد أن من قاموا بهذا الدور وهم الفقهاء لا يمكن تميم الحكم عليهم بالانحصار في السلطة (ذمتهم من ابتعد عن السلطة وتحاشاها، لكن ما نعتقد أيضا أن هؤلاء الوسطاء سواء كانوا منصهرين في السلطة أو مبتعدين عنها اشتركوا في صنع كبرى إشكاليات الثقافة العربية وهي الحفاظ على الثقافة السياسية السلبية. فطاعة أوني الأمر واجبة حفاظا على وحدة الكلمة والابتعاد عن الفتن، ومن هنا يتم الخلط المتعمد بين الأمة والسلطة السياسية^(٣).

خلاصة القول أن الثقافة العربية عرفت آخر سلطويا، فهو آخر من حيث استناده على العصبية وهو آخر من حيث استناده للترويج لخصوصية دينية فكان من الطبيعي أن تصل الصورة للجماعة الشعبية، التي عليها واجب الطاعة، ليس بوصفه منتميا للنحن بقدر ما هو آخر سلطوي. وهي نفس الوقت يعمل الآخر السلطوي على أن يشكل عبر الوسطاء (الفقهاء/ النخبة) أنواعا أخرى من الآخر في ذهن الجماعة الشعبية استنادا لدعامتي حكمه: فدعامة الدين تعني ضمنا أن ثمة آخر دينيا تتحدد شكل العلاقة به وفقا لطبيعة علاقته بنظام الحكم القائم أو الدولة من حيث مدى توافق المصالح أو تعارضها، ثم يأتي دور الوسطاء (النخبة) لتصميم الصورة للجماعة الشعبية، فإذا ما كان التصميم محكما ومبررا بوقائع حيائية تلامسها الجماعة الشعبية

كان ذلك ادعى لتثبيت صورة هذا الآخر الديني حتى يأتي تصميم جديد بمررات جديدة ووقائع جديدة ترحح تدريجيا بقايا التصميمات السابقة، وتتوأكب الجماعة الشعبية إبداعيا مع كل تصميم. للدرجة التي يبدو معها للبعض أن ثمة تناقضات في الإبداع الشعبي: أمثال -مواويل- حكايات، الخ. غياب النظرة الديكرونية (الزمنية غير المثبتة) لهذا الإبداع.

أما الدعامة الأخرى للحكم وهي العصبية فإن كونها دعامة رئيسية للحكم يعني ضمنا تثبيت كل قيم المجتمع الذكوري التي ترتبط بشكل أو بآخر بالعصبية. فينشكل الآخر النوعي متمثلا في الثقافة النسوية. فالمرأة في مجتمع يتولى السلطة، فيه حيث قمة الهرم الاجتماعي، رجل، يستند لتحقيق ذلك واستمراره على القوة الحربية لعصبيته والعصبية المتحائلة أو الموالية لها وانتمتلة في الرجال المحاربين، لا يمكن النظر إليها إلا بوصفها آخر نوعيا تتعدد طبيعة العلاقة به وفقا لمعيار وحيد ورئيسي وهو: أن حقوق الآخر النوعي (المرأة) هبة تهبها السلطة (الذكورية) للنماذج النسوية الحاملة للثقافة الذكورية، والمدعمة بالتالي نسق القيم العصبوي.

نعتقد أن الحاضر العربي استمرار ماضيه في هذا الصدد، فدعامتا الحكم (العصبوية التراتبية الدينية) ما زالتا تفسران كثيرا من أنظمة الحكم العربية: وإن كانت تحتاج بعض الأنظمة لتوسيع المفهومين ليتفقا مع الاصطلاحات العصرية، لتغدو العصبية العصرية غير قائمة على النسب/ الدم فقط وإنما الانتماء القومي. إذ يمكن النظر لمصطلح المؤسسة العسكرية باعتبارها مقابلا عصريا للمفهوم القديم (العصبية)، فنكون المؤسسة العسكرية أكبر عصبية تقنن الرياسة، أما الخصوصية الدينية للحاكم فهي ظاهرة للعيان في الألقاب الدينية التي يحملها البعض من الحكام العرب وكذلك في الحرص على تأكيد النسب النبوي بوصفهم الأشراف، أما الأنظمة التي تقتصر للخصوصية الدينية بشكل مباشر إنما تسعى لتعويض ذلك بتوظيف إمكاناتها الإعلامية ونخبها الدينية لرسم صورة المدافع المثالي عن الدين أو التلزم به في تعاملاته كبيرها وصغيرها.

وهنا قد يثار سؤال: هل المجتمع العربي في القرن الحادي والعشرين هو نفسه المجتمع الذي تشكل في الجاهلية وصدر الإسلام، تحكمه منظومة القيم في العالم القديم؟

نعتقد أن الإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب أو النفي تتساوى في مدى صوابها وخطئها، ذلك أن منظومة العالم القديم المستندة على الشريعة في مقابل منظومة العالم الجديد التي تستند على القانون، لا يمكن تصور العلاقة بينهما إلا على أنها علاقة 'تعايش'، مثل ذلك التعايش القائم بين النخبة العربية والجماعة الشعبية. والتعايش إقرار بالتجاوز وتأجيل للصراع أو تقييد نه.

لقد تبنت النخبة العربية منظومة العالم الجديد بما تنطوي عليه من مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان وسيادة الفرد والشخص الإنساني: وحاولت فرض هذه المفاهيم وتلك المنظومة على الجماعة الشعبية التي لا زالت تمنتق شريعة العالم القديم حيث مصلحة الأمة ذات المشترك الديني والثقافي فوق الحقوق الفردية السياسية. وفي ظل هذه العلاقة تستطيع السلطة أن تستغل كلتا المنظومتين ومن ثم تحرص على استمرار علاقة التعايش، فمن خلال منظومة العالم الجديد وممثليها النخبويين تدعم السلطة مصالحها المادية والسياسية مع العالم الخارجي: ومن خلال منظومة العالم الجديد ممثلة في الجماعة الشعبية تدعم السلطة وضعها في الداخل إذ الانشقاق خيانة والثورة مجرمة ليستمر الصبر فضيلة الفضائل وتستمر 'القناعة كنز لا يفنى'.

تصورت 'النخبة العربية' أن الجماعة الشعبية أسقطت من ذاكرتها شريعة العالم القديم، ولأن هذا ثم يحدث في الواقع الحياتي، فإنه من الطبيعي أن يكون موقف الجماعة الشعبية من قانون العالم الجديد هو عدم الإقرار به؛ فيكون بمثابة مفاهيم قانونية بلا حام يحميها. ومن ثم تكون فاقدة لمعناها. 'فالقانون يجب أن يعكس إرادة الأغلبية، ويتطور مع الأغلبية وإرادتها. وهو ليس نصاً مقدساً إلا عندما يتم الإجماع عليه. وإذا فرض من قبل أقلية فقد

كل فاعليته واحترامه وقيمه^(٥).

يكمن الخلاف بين منظومتَي العالم القديم والعالم الجديد في نقطة جوهرية، وهي أن العالم القديم قائم على أساس إعطاء كل ذي حق حقه وأن من يحدد هذا الحق هو شريعة هذا العالم القديم والمتبعة -من وجهة نظري- في ركنين: العصبية والتراتبية أيا كان مجال هذه التراتبية اجتماعية، ثقافية، وبصفة خاصة التراتبية الدينية. أما منظومة العالم الجديد فتستند على افتراض إمكانية إعطاء ذات الحقوق لكل فرد دون اعتبار للاختلافات النوعية (رجل/ امرأة) والعمرية (طفل/ راشد) والنسبية (معوق/ صحيح) والدينية (مسلم -مسيحي -يهودي -ملحد... الخ). ويرى برهان غليون أن العالم العربي يشهد اليوم درجة عاثية من الاضطهاد للمرأة والطفل والرجل الآخر^(٦) قياساً بأي فترة مضت في تاريخه، وتفسير ذلك عند برهان غليون هو انهيار منظومة القيم القديمة وعدم ظهور منظومة القوانين المحترمة الجديدة والوضعية، ومهما كانت الحقوق الممنوحة للطفل والمرأة في قانون مفروض بالقوة من قبل أقلية، فإنها لن تعمل شيئاً أمام نمو الاضطهاد^(٧). ونعتقد أن المبدأ صحيح من حيث إن الأمر إنما يضافي على القانون الوضعي هيبة بخضوعه له طوعية وأنه لا يتم ذلك إلا إذا كان هذا القانون يعبر جزئياً عن مصالحه على الأقل، أما إذا كان ضد مصالحه فإنه سيرفضه بعنف. لكن ما نعتقد أيضاً أن تفسير غليون لزيادة الاضطهاد في العالم العربي اليوم عن الماضي ينقصه تغيير زاوية النظر للمسألة برمتها التي ربما يسفر عنها تقديم تفسير مختلف، إذ أن ملاحظة تزايد الاضطهاد في العالم العربي اليوم لا يعني غياباً عن الماضي وإنما يمكن أن يعني أن الاهتمام المتزايد برصد صور الاضطهاد ومظاهره في الحاضر من قبل الداعين لمنظومة العالم الجديد يوحي للبعض بهذه النتيجة: لكن بافتراض وجود مثل هذا الاهتمام بالرصد في الماضي لكشفت أي مقارنة موضوعية أن السبب الرئيسي لتزايد الاضطهاد في الوقت الحاضر ليس انهيار منظومة العالم القديم، لأن منظومة العالم القديم لم تندثر لأنها ما زالت فاعلة بل ومتصارعة مع منظومة العالم الجديد: وكثيراً ما

تغالبها وتغلف أبرز مراكزها المفاهيمية مثلما يحدث عند ممارسة الحقوق السياسية للفرد، إذ يغلب على جل المجالس البرلمانية العربية التشكيل القبلي والفئوي دون اعتبار لبرنامج المرشح الانتخابي. وغائبا ما يتم الاتفاق -في صعيد مصر مثلا- مع كبير العائلة ليجمع بطاقات أفراد عائلته ويقدمها للمرشح ليفعل بها ما يريد .

ومن الأهمية بمكان عظيم في هذا الصدد أن المفاضلة بين منظومة العالم القديم ومنظومة العالم الجديد إنما تنطوي على مغالطة. انطلاقا من تحيز مسبق لمفاهيم الديمقراطية -الحقوق السياسية- حقوق الإنسان في ضوء ما يعلق بالذهن عن العالم القديم من مفاهيم مثل السلطة الأبوية -الاستبداد الشرقي- الثقافة الذكورية.. الخ.

والمسألة ببساطة أننا لن تكسب أرضا جديدة عندما نقول إن مفاهيم العالم الجديد أفضل من مفاهيم العالم القديم. لكن قد يحدث هذا الكسب إذا حاولنا أن نفسر أسباب التوازن النفسي والاجتماعي الذي تعيشه الجماعة الشعبية رغم معاناتها في ظل منظومة العالم القديم، ومن ثم التحاور معها بجدية تستحقها لكونها سيدة الموقف .

(إن قراءة للسيرة الهلالية من زاوية البحث عن الآخر بالنسبة للجماعة الشعبية، إنما هي قراءة في منظومة العالم القديم ووضعية الآخر فيها وأنواعه. والتي ما زلت اتلمس حضورها القوي كلما دخلت في الناس، خاصة في صعيد مصر، واتلمس كذلك آثار تعايشها مع مفاهيم العالم الجديد المتمثلة إليه عبر وسائل الإعلام الرسمية أو عبر أحد الأبناء المتعلمين الذين يبدأون في زعزعة منظومة قيم العالم القديم لتحقيق فرديتهم الإنسانية، التي يعتبرها الآباء "أثنية" ومطالبة بالحق وتخل عن الواجب .



الآخر السلطوي في السيرة الهلالية

من المعروف تاريخياً أن قبيلة بني هلال العربية قد استوطنت الجزيرة العربية منذ العصر الجاهلي، حيث كانت تنتشر منازلهم ما بين الطائف وضواحي مكة، وكانت تجاورهم من جهة الشمال قبائل بني عمهم سليم حتى مشارف المدينة غربي جبال نجد. وقد تفرقت جماعات منهم في العصر الإسلامي الأول في جميع الجهات وخاصة في أفريقيا. وتنسب هاتان القبيلتان هلال وسليم إلى أصلين كبيرين هما هوزان بن منصور وسليم بن منصور، ويروى أنهم قبل أن يزحفوا على البلاد التونسية اتصل شيوخهم بالأمير المعز بن باديس الصنهاجي. في مقدمتهم مؤنس بن يحيى الرياحي الذي احتل مكانة مرموقة في البلاط، وقد حكى المؤرخون سبب النفرة التي وقعت بينه وبين المعز، فقالوا إن المعز طلب من مؤنس أن يستجلب بني عمه من هلال ليحققهم بجيشه، فتصحه مؤنس أن لا يفعل. لأن بني عمه لا يدعون لأي قائد ولا ترددهم قوة عن النهب والإفساد. فاتهمه المعز بأنه أناني يريد الاستئثار وحده بالجاه والقرب من السلطان فغضب مؤنس وذهب لاستجلاب بني عمه وبمجرد وصولهم عاثوا في الأرض فساداً فطلب منه المعز أن يكفهم عن ذلك. فأجابته: هيهات!! لقد نصحتك فلم تنتصيح. وهكذا زحفوا على المعز واستعانوا ببني عمهم سليم فامتلكوا البلاد واقتسموها بينهم. ولكنهم لم يستقروا في مكان معين، بل كانوا بدوا رحلاً ينتقلون من مكان لآخر مفتصبين أملاك الناس.. (٨)

هذا هو، وباختصار، الوضع التاريخي لبني هلال في التاريخ الرسمي، الذي حرصت الجماعة الشعبية أن تعارضه بإقامة شكل مقابل له من التاريخ الشعبي. الذي لا يرمي إلى نفس أهداف المؤرخ الرسمي من صديق الخبير وتوثيقه.. الخ، وإنما يرمي التاريخ الشعبي إلى تقديم رؤية الجماعة الشعبية للماضي المعتمد في الحاضر دائماً، وذلك من خلال توظيف بعض المواد الخام التاريخية من قبيل شخصية تاريخية ذكر اسمها في دفاتر التاريخ الرسمي دون تفاصيل تعوق الخيال الشعبي، أو من قبيل حدث مؤرخ يمكن أن تتسع

حوته الأحداث الضخمة، أو من قبيل تحديد جغرافي لمكان معروف في الجغرافيا الرسمية ليرسم الجغرافي الشعبي تصور جماعته لجغرافيتها.

لقد رأت الجماعة الشعبية في بني هلال شبيها اجتماعيا وتاريخيا أو على الأقل جعلت الجماعة الشعبية من بني هلال ممثلا لها على عدة مستويات : النفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية... الخ، وذلك من خلال حرصها على تأكيد العلاقة الصراعية التي تربطها بالسلطة في إطار ثنائية (الرسمي/ الشعبي) ولأن بني هلال أصبحوا ممثلين للجماعة الشعبية فكان لزاما على الجماعة الشعبية أن ترفض الصورة التاريخية التي رسمها لهم المؤرخ الرسمي الذي جعلهم قوما من التهمج وقطاع الطرق والرعاع... الخ.

لقد قدمت الجماعة الشعبية الصراع في جوهره المتجاوز للتحقيب التاريخي والتحديد الجغرافي وهو الصراع بين (السلطة) و(الشعب)، فبنو هلال جماعة طبيعية نشأت نشأة تلقائية، لم توحد بينهم إرادة بشرية ولم يجمعهم متعمد^(٩)، وكانت تعيش في نجد في عز وشموخ لا يمرهون الذل والخنوع حتى أصاب نجد الجفاف والقحط وعم البلاد المجاعة من جميع الجهات وتم يعد فيها شئ من المأكولات حتى صارت أهلها تأكل الحيوانات واستمرت المجاعة سبعة سنين^(١٠).

من الطبيعي أن يتم الاتفاق على ضرورة الخلاص من هذا الوضع غير الإنساني فاستمرار الحياة منعدم في ظل الجوع، ذلك الخطر التاريخي الذي كان يهدد ولا زال حياة ملايين البشر لاسيما الفقراء منهم، وإن اختلفت أسباب ذلك الخطر بين أسباب طبيعية متمثلة في كوارث أو جفاف وقحط كما في حالة بني هلال أو أسباب بشرية ناتجة عن تجويع منظم لجماعات من البشر تشرف عليه سلطة ما.

تقدمت بنو هلال بشكوى لأميرهم حسن بن سرحان بعد أن فاض بهم الكيل، ولم يجدوا عائقا يحول دون الوصول إليه إذ اجتمعت منهم المشايخ والشبان وقصدوا مضارب الأمير حسن بن سرحان فدخلوا وسلموا عليه وتمثلوا بين يديه^(١١).

يصدر القرار بالرحيل من أرض الجذب إلى أرض الخصب. مما يعني بداية الصراع بين البدو / الحضر، ولا تمثل الثنائية: البدو / الحضر في واقع الأمر - تقسيما اجتماعيا يقوم على تصنيف جغرافي فحسب، وإنما هي ثنائية تقوم أيضا على تقسيم سياسي تتحكم فيه بالدرجة الأولى مصلحة المجموعة. ولذا نجد انضمامين الاجتماعية والسياسية التي تنطوي عليها السيرة الهلالية متجالية وبالأخص في الروايات المتناقضة في الوقت الحاضر..^(١٢)

لقد وضع عبد الرحمن أيوب يده على أسباب استمرار مواصلة الشعوب العربية لسيرة بني هلال بصفة خاصة وذلك حين حدد البنية التحتية لهذه السيرة بأنها ثلاثية التركيب:

عامل أ/ صراع/ عامل ب

فالصراع هو العنصر الثابت في هذه البنية أما العاملان أ، ب فهما العاملان المتغيران والمتوكلان للتحولات الاجتماعية الأساسية في الوطن العربي. وقد رصد التعويضات الفعلية والمحتملة لثنائية البدو (بنو هلال)/ الحضر (الملتصقة) من خلال أربع ثنائيات كبرى:

(المستعمر/ المستعمر)

الطبقة الفلاحية/ الطبقة البرجوازية

الطبقة الشغيلة/ الطبقة المستغلة (رؤوس الأموال)

الطبقة المستغلة/ الطبقة المستغلة (السيطرة)

ونعتقد أن كل هذه الثنائيات هي مظاهر ثنائية جامعة لها وهي ثنائية (المحكومين/ الحاكم)، مع الوضع في الاعتبار التفرقة بين الحاكم المستعمر والحاكم الوطني. فبالتسوية بصورة الحاكم المستعمر في الثقافة الشعبية فهي محددة بوضوح في موال أدهم الشرقاوي وقد استخلصها عبد الحميد حواس^{١٣} مؤكدا أن الطبقة القهرية للمستعمر دفعت الجماعة الشعبية للتعاطف مع أدهم الشرقاوي والتماضي عن كونه من "الخارجين" فتحولت مواجهة السلطة المستعمرة من قضية خاصة إلى قضية عامة.

أما صورة الحاكم الوطني (غير المستعمر بالمفهوم التقليدي للاستعمار) في

الثقافة الشعبية فهي مقصودنا من السيرة الهلالية في هذا الصدد. نكن بداية نرى أن الثقافة الشعبية قدمت مواقف يبدوان متناقضين تجاه هذا الحاكم من خلال الأمثال الشعبية، فهناك مجموعة من الأمثال الشعبية تتضاهر لتجعل من الحاكم أمرا قدريا يصعب تغييره حيث لا مجال لإزالة الفوارق الطبقية من الأساس تكونها أمرا طبيعيا، وتتعلق بهذه الأمثال مشاعر الخوف والتوجس من السلطة ومن هذه الأمثال:

- العين ماتعلاش عن الحاجب
- هتريط حمارك جنب حمار العمدة؟
- هتريط حمارك جنب حمار (الكتية)؟
- من عرف مقامه في الهنا بات ماهمه اللي جاي ولا اللي فات
- اللي بيصر فوق يتعب
- اباشا من هييته بيتشتم في غيبته
- انحيلة لها ودان
- لما أنا أمير وأنت أمير، مين يسوق الحسير؟
- ربنا ما سوانا إلا بالموت
- اسجد للقرود في زمانه
- إذا لقيت ناس بتعيد الجحش حش وارمي له
- إن عدل السلطان جارت الرعية

والحقيقة أن المجموعة الثانية من الأمثال ليست متناقضة مع هذه الرؤية القدرية للسلطة لأنها لا تقدم رؤية مناقضة تعتمد على اتخاذ الإرادة البشرية بديلا لها عند اختيار الحاكم أو إذا احتاج الأمر لتقويمه أو تغييره، وإنما هي مجرد شكوى من التعسف والاستغلال والظلم الواقع على الجماعة الشعبية تدفعها لتجنب أي تعامل مع السلطة لأنها ترى أنه لا يوجد من يرد هذه السلطة عن الظلم:

- يا هرعون إيش فرعنك؟ قال / ما لقش حد يردني!
- ومن ثم فالجماعة الشعبية تنصح أبناءها دائما بتجنب السلطة باعتبارها

آخر سلطوي لا يأتي من ورائه إلا امتاعب.

- يكفيك شر حاكم ضالم!

- خذ نص حقاك واجمد عن المحاكم،

- إذا كان دراعك عسكري (شرطة) اقطعه!

التياب التي يجيلك منه الريح سده واستريح

- ابن الحرام يطلق: يا قواس (جندي)، يا مكاس (محصل ضرائب)

- نؤم الظالم عبادة

تلك هي صورة الآخر السلطوي في الثقافة الشعبية من خلال الأمثال الشعبية. والحقيقة أن الجماعة الشعبية تقدم رؤيتها للعالم من حولها من خلال كل أشكال التعبير سواء أكانت سيرة - أغاني شعبية - أمثالا شعبية - حكايات شعبية - حكايات خرافية - ألغازاً... الخ، وتعتقد أن أشكال التعبير متنوعة، لكن الرؤية التي تنطوي عليها واحدة وهو ما تحاول استكشافه في السيرة الهلالية.

السلطة في السيرة الهلالية نوعان ينبغي التمييز بينهما لنحدد كيف صاغت الجماعة الشعبية موقفها تجاه كل منهما وكيف حددت مصير كل منهما. فالنوع الأول يتمثل في سلطة الدولة والتي تمثلت في أنظمة الحكم التي حاربها بنو هلال في تغريبهم إلى تونس ومن أبرز هذه الأنظمة الجديرة بالتحليل نظام الحكم لدى العدو الأكبر الزناتي خليفة. أما النوع الثاني فيتمثل في نظام الحكم عند بني هلال الشبيه النفسي والاجتماعي للجماعة الشعبية.

(إن السيرة الهلالية ليست نصا ثابتا يمكن التعامل معه كما يتم التعامل مع النصوص الأدبية المنسوبة لمؤلف فرد وضع اسمه على النص في صورته النهائية. تلك الصورة التي تقدم رؤيته وقت التأليف أو النشر. ومن ثم فإن إحدى خصائص السيرة الهلالية بصفة خاصة وأشكال التعبير الأدبية الشعبية بصفة عامة أنها ضد التثبيت فشفاهيتها تمكنها من إعادة التشكل في سياقات اجتماعية متعددة وفي أطر تاريخية متباينة. بل إن شفاهيتها تمنع

الملتقي حق الوجود الإيجابي فلا يستطيع المؤدي أو بالاحرى الشاعر الشعبي أن يتغافل عن طبيعة مجلس التلقي من حيث الوضع الاجتماعي والاقتصادي للمستمع فمن باب آخرى أن يكون للتناقل الشفاهي للسيرة الهلالية في مناطق جغرافية متباينة حساسيته التفاعلية تجاه نظم الحكم في كل منطقة من هذه المناطق الجغرافية، وكأن ثمة اتفاقا ضمنيا أو ميثاقا شفاهيا بين الشاعر والجمهور على صياغة نظم الحكم في السيرة الهلالية صياغة معاصرة لوضعهم التاريخي والاجتماعي، وبالتالي من الطبيعي أن نجد الرواية المصرية للسيرة الهلالية قد أضفت الملكية كنظام حكم معاصر لفعل الرواية على السيرة الهلالية بدلا من النظام القبلي في الحكم الذي قد نجده حاضرا في الرواية الشعبية للسيرة الهلالية على سبيل المثال، وبذلك تتاح الفرصة لفنان الجماعة الشعبية لكي يقدم رؤية الجماعة الشعبية لمزايا وعيوب هذا النظام أو ذلك من نظم الحكم، والأسباب التي تدفعها للتوحد مع هذه الشخصية دون تلك لتكون بطلا شعبيا تدب خصاله البطولية والإنسانية في أوصال المستمعين، ويتم استدعاؤه لزمن اللا بطولة دفاعا عنهم، ويضاف إلى ذلك أن السيرة الهلالية تمتاز عن غيرها من السير الشعبية بمواكبتها للواقع العربي المعاصر إذ أنها تنتهي نهاية غير منتصرة حيث يبعد الأبطال بعضهم البعض وتسدل السيرة بديوان الأيتام.

إذن، يتضح أن قراءة نظام الحكم في السيرة الهلالية من خلال مقولة الآخر السلطوي^١ تعتمد على الربط بين ثلاث نقاط:

١- مواكبة السيرة الهلالية لتغير أنظمة الحكم في المنطقة العربية تاريخيا وجغرافيا لتقديم رؤية الجماعة الشعبية تجاه هذه النظم.

٢- أن السيرة تتضافر مع الواقع بنهايتها غير المنتصرة وأنها ترجع تلك النهاية لجرثومة الصراع على السلطة في ظل ثقافة تقن احتكار السلطة استنادا للعصبية.

٣- أن الواقع العربي يمكنه أن يتقبل افتراضنا بأنساع مفهوم العصبية في الوقت الحاضر ليتجاوز العصبية المستندة على الدم إلى العصبية المستندة إلى

الانتماء للمؤسسة العسكرية من عدمه.

إذا تم الربط بين النقاط الثلاث يمكن الوصول للقول بأن الجماعة الشعبية استطاعت أن تستشرف من خلال السيرة الهلالية أفاق المستقبل العربي.

إن المفارقة الكبرى التي تتأسس عليها مقولة الآخر السلطوي في السيرة الهلالية أنه على الرغم من أن السيرة الهلالية نتاج الجماعة الشعبية على كافة المستويات حيث إنها سيرة شعبية ومن ثم تتوزع صفة الشعبية على عناصر وجودها الفني بدءاً من نقطة التأليف وصولاً إلى نقطة التلقي، فإن من الطبيعي أن ينعكس ذلك على شخصيات السيرة الهلالية فتكون شخصيات 'عادية' شعبية أيضاً تطرح مشاكلها الواقعية الحياتية لكن هذا لم يحدث لا في السيرة الهلالية ولا في غيرها من أشكال التعبير الشعبية لأن الجماعة الشعبية لم ترو ذاتها بالحضور وإنما روت ذاتها بالغياب، فكان الحاضر (موضوع الحكى) هو الآخر السلطوي بكل ما يرتبط به من صراعات ومؤامرات وحروب لتحقيق هدفه الأسمى وهو تثبيت وضعه السلطوي والعمل على استمراره وتوريثه بالقضاء على المتأمرين/ الخونة الساعين للسلطة، أما الغائب فهو هنا (الراوي/ الجماعة الشعبية) تستمر المفارقة الكبرى وتصل لذروتها خاصة في أشكال التعبير الشعبية التي تحرص فيها الجماعة الشعبية على استمرار تغيب ذاتها حيث يكون الغياب سلبياً غير فاعل ويؤثر على رغبات وخطط الآخر السلطوي بل نجد الغائب السلبي/ الجماعة الشعبية يدعم من خلال الحكى موقف الآخر السلطوي واستمراره ويسعد معه بإغلاق حكيه بالنهايات السعيدة حيث يتزوج الأمير من الأميرة ويعيشوا في ثبات ونبات ويخلفوا صبيان وبنات!! لكننا نعتقد أن الوضع في السيرة الهلالية مختلف ذلك أن الجماعة الشعبية حرصت على ألا يستمر 'انغياب' حتى النهاية التقليدية فمضت حضورها من خلال 'الغياب' الإيجابي الفاعل في حركة الأحداث ومصير الشخصيات حتى لو كان ذلك من خلال فعل الحكى فحسب، إن فعل الحكى في حد ذاته يعد بمثابة الستارة التي تقف خلفها

الجماعة الشعبية لتمد يدها في وقت محدد لتفعل بالآخر السلطوي ما تراه ينبغي ان يتم في الواقع الحياتي.

ولا يخفى أن فعل الحكى قد يصبح بمثابة تمويض نفسي عن حالة اللافعل، وقد يتحول فعل الحكى إلى معوق 'للفعل' إذا ما توحد المتلقي مع البطل/ الآخر السلطوي في حالات الانتظار. وقد يتحول فعل 'الحكى إلى مضال 'للفعل' إذا ما ضلت الجماعة الشعبية 'مجال الفعل' إذ تفرغ شحناتها النفسية التمردية ضد نفسها فتأخذ شكل 'جرائم' يعاقب عليها القانون الرسمي فتبدو الجماعة الشعبية في صورة ممجية، نفتقر للوعي وربما العقل، وتنتهك الحقوق.. الخ.

إن الشخصيات الرئيسية في السيرة الهلالية هي شخصيات نخبوية بمعنى أنها شخصيات 'النخبة' الحاكمة التي تمتلك 'القدرة على' البطولة الحربية دون غيرها. فبالسلطان حسن بن سرحان هو أمير الهلال و الحاكم الذي تجب طاعته لأنه وارث الحكم عن أبيه، وأبو زيد الهلالي البطل الشعبي الذي تستدعيه الجماعة الشعبية وقت ازمتها هو الأمير أبو زيد ابن عم السلطان حسن وذراعه الأيمن الذي يعتمد عليه لبطولته ومكره الحاسمين لأي معركة تخوضها القبيلة، ودياب 'الزغبى' البطل المشهود به بالشجاعة والاقدام هو الأمير دياب أحد أبناء عمومة السلطان حسن، فكل بطل هو حتما أمير، صفهرا كان أو كبيراً وسواء أكان من بني هلال أو من أعدائها. حيث تزخر السيرة بالقاب نخبوية من قبيل الأمير عقل، الأمير زيدان، الأمير مرعي، الأمير يحيى، الأمير يونس، الأميرة الجازية، الأمير ماضي بن مقرب، الأمير العلام، الأميرة سعداء، الترناتي خليفة، الأميرة وطفاء.. الخ.

وليس أدل على قصر السيرة للبطولة على النخبة الحاكمة/ الأمراء أو كما تسميهم (الأمارة) من موقفها من العبيد، فلا وجود في السيرة إلا للأمراء/ الأبطال والعبيد/ 'الجبناء'. إلا إذا كان هناك 'عبد' توظفه 'السير' لخدمة ومعاونة البطل (أبو زيد) فتجعله يظهر أفعال البطولة مع قصرها عليه باعتبار أنه لا يصح أن يكون 'عبد' البطل جباناً ومن ثم نجد العبد أبو القمصان يحقق

بعض البطولة دون أن يكون له الحق في الانتقال لصف الأمراء/ النخبة،
كذلك نجد ذلك الموقف الدال على احتكار البطولة ومن ثم السلطة، عند
محاولة أحد أفراد الجماعة الشعبية -والنادر وجودها في السيرة- والمتمثل
في شخصية أخضر بواب تونس، أن يثبت فعلا من أفعال البطولة لينال
الحظوة عند الزناتي خليفة، فقد من البواب من تهرب سيده الزناتي خليفة من
مواجهة ومنازلة أبي زيد الهلالي الذي أتى إليه وطلب منازلته وأصر على ذلك
فوقف عند بوابة تونس وأمر البواب أن يذهب للزناتي خليفة ليخبره بذلك والّا
قتله فذهب البواب للزناتي خليفة وأشده:

قال أخضر اسمع يا ملك
قلبي احترق من الأمور بنار
جئنا سلامة كأنه سبع كاسر
من فوق حمرة مثل طير طار
وقال لي حارس لا كسر رأسك
أسرع إلى سيدك وهات أخبار
قوم انحدر إليه وكون صارم
واسقيه كاسا حنظلا ومرار
وإن كنت ما تنزل إليه أنا له
أجيب لك رأسه مع الأخبار
هات لي خوذا ودرعا مانعا
وهات لي سيف يكون بتار^(١٤)

لقد وافق الزناتي على عرض البواب تحت ضغط حالته النفسية السيئة
فخوفه من أن يقتله أبو زيد الهلالي دفعه لأن يجرب البواب في النزال لعل
المعجزة تتم على يديه فأعطاه ما طلبه من أدوات الحرب وقال له يا أخضر إن
كنت تقتل أبو زيد أعطيك مدينة معاف وأعطيك سعدة^(١٥)
وما أن يبدأ النزال حتى نجد البواب قد خسر مستعظما أبا زيد أن يبقى
عليه حياته فقام أبو زيد وحرك الجواد ولاطف إلى أن حصره وطمسه أماره

تحت الحصان فقال "خضر أنا بجيرتك يا ابن الأجاويد. فقال أبو زيد قم
اشلح عدة الحرب ما تستاهل القتل لأن ما عليك مقدر. فقام البواب وعاد وهو
بيكي حتى وصل إلى عند الزناتي فقال كيف حالك مع أبو زيدة فقال يا ملك
الزمان كأنني رأيت منام. أحسب الحرب مثل فتح الباب وغلقه^(١٦).

لم يكن واردا في ذهن الجماعة الشعبية أن يماثل أحد أفراد الجماعة
الشعبية الأمراء في بطولتهم الحربية فجعلت البواب يندم أشد الندم على
محاولته وسخرت منه السخرية المريرة.

إن غياب الجماعة الشعبية في السيرة الشعبية هو المفارقة الكبرى التي
تنطوي على مفارقات صغرى تشكلت منها، ولعل أهم هذه المفارقات يتمثل في
نظام الحكم عند الهلالي، إذ قدم المبدع "شعبي نظام الحكم عند بني هلال
في صورة أغرت أحد الباحثين ليصفه بأن "الجماعة ارتضت التنظيم
الجماعي غير المستبد الذي رسمه رؤساء القبيلة عندما وزعت متاعب القيادة
قبل أن تبدأ الهجرة بين قاض يحكم بالعدل وهو القاضي بدير، ورئيس عرف
باعتداله، وهو السلطان حسن، وبطل محارب متوازن هو أبو زيد. ويتم هذا
التشكيل القيادي بأشترائك عنصر نسائي عرف بمشورته اللامحة ساعة
الملفات. كما عرف بقدرته على إثارة النخوة بين القوم، وتلك هي انجازية التي
خصص لها ثلث المشورة^(١٧).

والسؤال الذي يطرح نفسه إذا كانت هذه الصورة الحقيقية لنظام الحكم
عند بني هلال. وهو بالنماسة نظام مثالي لاشتمائه على صفات العدل
والاعتدال والتوازن والبطونة فضلا عن المشاركة النسائية في الحكم، فلماذا
حرصت الجماعة الشعبية من خلال فعل الحكى أن تكون نهاية السيرة تلك
"نهاية المأسوية، وكان حريا بمثل هذا النظام من الحكم أن تساند الجماعة
الشعبية من خلال فعل الحكى أيضا بأن تجعله يستمر في تحقيق الازدهار أو
على الأقل تختم فعل الحكى بالنهايات التقليدية "وعاشوا في تبات ونبات
وخلفوا صبيان وبنات"^{١٨}!

نعتقد أن الإجابة على هذا السؤال تحتاج لتفصيل وتحليل ومناقشة لقولة

د. نبيلة إبراهيم البطولة الإيجابية الناقصة، حيث ترى أن القيادة قد تركت حماية مؤخرة الجماعة وما تحمله معها من بقايا منافع وحاشية لبطل استبعد عمداً عن التشكيل الأساسي للقيادة لخطورته. وذلك هو دياب بن غانم وأسرها دياب للقوم، وأصبح القوى المدمرة للجماعة فيما بعد. وهنا تبدو البطولة الإيجابية ناقصة إذ إنها عجزت عن إخماد الشر...^(١٨)

إن مقولة البطولة الإيجابية الناقصة تستند إلى اتهام للأبطال بعدم إعمال عقولهم عندما ارتضوا حكم النبوة التي قالت إن دياب وحده هو الذي سيقضي على الزناتي خليفة حاكم تونس، لكن لا ننسى أن هذه النبوة ليست إلا نبوة صفري أعلنتها سعدا ابنة الزناتي خليفة بعد قراءتها للرمل. في إطار النبوة الكبرى التي أقامت الجماعة الشعبية عليها أحداث السيرة كلها وانتمتلة في دعوة السيدة فاطمة الزهراء على هلال وذريته بالثبوت ضنا منها بمعاداته وسعاريته للمسلمين فيتدخل النبي (ﷺ) ويصيح لها ظننا فتدعو له ولذريته بالنصر فتتخذ فيهم الدعواتان، النصر والثبوت، حتى أن أحد الباحثين يرى أن دعاء فاطمة الزهراء على بني هلال بالثبوت والنصر يمثل هنا الوظيفة المركزية للسيرة. وعلى أساسها تبني مختلف الوظائف التي يمكننا قراءتها في ضوتها^(١٩) بل يرى أنه لولا تدخل النبي (ﷺ) بإضافة دعاء النصر لاتخذت السيرة منحنى آخر^(٢٠)

والحقيقة أن النبوة وظيفة فنية هامة في كل السير الشعبية إلا أنها - من وجهة نظرنا - مجرد وظيفة تلجأ إليها الجماعة الشعبية هنا لتضفي على دورها في تحريك الأحداث من خلال غيابها الإيجابي نوعاً من القدسية. وكأنها تريد أن تقول إن تلك النهاية المأسوية التي قدمتها للآخر السلطوي نهاية ارتضتها السماء من قبل أن تخطط لها من خلال فعل الحكى. وهذا يدفعنا للبحث عن الصورة الحقيقية لنظام الحكى عند بني هلال.

تبدأ تقريرة بني هلال بتقديم السلطان حسن في صورة الحاكم الذي يتخفى ليتفقد أحوال الرعية فيجدها كادت تموت من الجوع، قال الأمير حسن لأكابر القوم قوموا بنا نتخفى ونتفقد أحوال القبيلة في هذا اليوم فتتكروا في

الحال حتى لا يعرفهم أحد من النساء والرجال وركبوا ظهور الجمال وطافوا في المضارب والخيام مدة ثلاثة أيام حتى داروا على القبيلة فوجدوهم في ورطة ولم يجدوا من يدعوهم إلى ضيافة لأنه لم يكن عند أحد عشا ليلة^(٢١) وعندما يضطر أحد الأعيان لاستضافتهم وهو الأمير مفرج لا يجد في بيته ما يلزم لذلك، فيتفق هو وزوجته على أن يخرج لبيع ابنته بعشاء ليلة لضيوفه فلا يجد من يقدر على إغتماعها إن اشتراها بعشاء ليلة، فإذا كان هذا هو حال الأمير مفرج وهو من أكبر سادات العشيرة فماذا يمكن أن يكون حال الجماعة الشعبية؟

وعندما يعود الأمير مفرج لزوجته خاوي اليدين يصطحب ابنته، تنصحه بالذهاب بها للأمير حسن فيسبقة الأمير حسن لصوانه وعندما سمع منه عرضه لابنته مقابل عشاء ليلة لضيوفه أمر له بفنطار من الطحين وأن يرجع بابنته إلى خيمته فشكره على ذلك الإحسان^(٢٢).

أما الموقف الثاني فيوضح كذلك حال الجماعة الشعبية في سنوات القحط والجوع: ولما اقتربوا (حسن وأبو زيد) من وادي سلامة سمعوا صياحا وضجيجا مثل يوم القيامة فتقدموا على الأثر ليكشفوا حقيقة الخبر ولما صاروا في ذلك المكان وجدوا جمهوزا من الرجال والشبان والنساء والصبيان يصيحون من قلب موجوع من شدة الجوع فتقدم الأمير حسن إليهم وقد شفق عليهم فطيب خاطرهم بالكلام وهرق عليهم جوائز الانعام ثم ساروا إلى المضارب والخيام^(٢٣).

من هذين الموقفين يتضح أن السيرة أرادت أن تقدم -ولو بقدر من المبالغة- ما وصفت إليه الجماعة الشعبية من جوع يهدد استمرار الحياة ويدفع لأكل الحيوانات.. الخ تكن هل ما أرادته السيرة حقا هو أن تبرز الأمير حسن في صورة الحاكم الكريم الذي يصدق على رعاياه مساندة لهم في وقت الأزمة أم أن الجماعة الشعبية أرادت أن تكشف من خلال مساندة الأمير حسن لبني قومه في الشدة عن امتلاكه دون بقية القوم وتميزه عنهم وأن الجوع لم يمسهم كما يمس السادات ومنهم أبو زيد؟

قد تجيب عن هذا السؤال محاولة أبو زيد الهلالي الإفلات من السفر الملح لإنقاذ الجوعى وتدير الحيلة مع زوجته إذ قالت له أنا أرشدك على حيلة تتخلف بها عن هذه السفرة الطويلة هو أنك عند الصباح تدخل على الأمير حسن وسادات القبيلة وتقول بأنك مستعد أن تذهب إلى تونس بشرط أن يرسلوا معك مرعي ويحيى ويونس فإنهم من أبناء الأعيان ولا تسمح لهم أهلهم أن يتغربوا عن الأوطان.. فاستعظم الأمير حسن هذا الطلب خوفاً عليهم من العطب (٢٤)

إذن يمكن القول إن القيادة الهلالية لم يعد أمامها طريق للتراجع عن الرحيل بعد أسر أبناء الأعيان في تونس (مرعي ويحيى ويونس)، ولولا هذا لاستمر تأجيلهم للرحيل ماداموا في مأمن من الجوع الذي تعاني منه الجماعة الشعبية، مما يعني أن التفرقة كانت ذات هدفين: الأول يخص الجوعى وهو البحث عن مكان صالح لاستمرار الحياة يناهون فيه أبسط حقوقهم الإنسانية من مأكّل ومشرب وملبس. أما الهدف الثاني فيخص الآخر السلطوي/ القيادة الهلالية، التي ربما دفعها حزنها على أبنائها أسرى الزناني خليفة إلى السعي لمحاربته وتخليص الأبناء، بالإضافة إلى احتمال آخر دفعهم للتفرقة وهو أن ازدياد الجوع عند الجماعة الشعبية يعني أن السلطة مهددة باستمرار إذ تغشى تجرؤ الجوعى على ممتلكات القيادة.

يتبين أثناء الرحلة الاستطلاعية التي قام بها الأمير أبو زيد وأبناء الأعيان الأمراء مرعي ويحيى ويونس حرصهم على مساندة نظم الحكم المماثلة لنظام الحكم عندهم، إذ يساندون وراثة الحكم ويحسمون بالسيف قضية خلافة حول من أحق بالحكم: المدافع عن البلاد وحاميها ببطولته حتى لو كان عبداً أم ابن الملك حتى لو كان طفلاً صغيراً؟ إذ تروي السيرة أن الأمراء دخلوا بلاد العميق وهي بلاد الأمير عامر الذي يقتل على يد عدوه الملك نبهان، فيظهر المبدع سعيد بطولة فائقة ويأخذ ثار سيده الأمير عامر ويقتل الملك نبهان ويهزم جيش الأعداء ويحمي البلاد فيكافأه الأمير عامر قبل خروج روحه بأن يجلسه حاكماً على البلاد حتى يكبر ابنه الصغير الأمير مغامس فيسلمه

المملكة ويصبح وزيره؛ لكن السيرة تجعل العبد سعيد بداخله الطمع في اختلاس المملكة ويطرد الأمير مفاص ابن سيدكم من الأوطان وإرساله إلى أبعد مكان فلا عدتم من الآن فصاعدا لتعاملوه بشئ مهما كان، وكل من خالف ولم يمثل إلى أحكامي قطعت رأسه وخمدت أنفاسه فما تقولون وماذا تجاوبون؟ فقالوا سمعنا وصاعة فما عدنا نعامله ولا نتكلم معه من هذه الساعة لأنك أنت ملكنا وأميرنا وحامي بلادنا وأوطاننا^(٢٥) لكن الأمير أبو زيد يساند مفاص لأنه ابن الملك ومن ثم الأحق بالملك فيتدخل ليقرر ما في داخله من صورة الحكم كما ينبغي أن تكون فيقتل العبد سعيد ويجمع السادات ويشاورهم في تولية مفاص ابن مولاهم عليهم فيوافقون لها قد قتلت هذا العبد القدار، فمرادى الآن أقيم (مفاص) أمير مقام أبيه فما هو رأيكم وماذا تقولون فيه قالوا هو ابن مولانا وقد رضينا علىنا أميرا ونحن جميعا عبيده وطوع يديه^(٢٦).

لقد حقق كل من أبي زيد والعبد سعيد ما أراداه في صورة مشاورة للسادات وأخذ للبيعة، لكن الحقيقة الواضحة هي سلبية الشعب تجاه الحاكم، وكأنه يدرك أن القوة وحدها هي التي تحسم وتحدد من يحكم وما على الجماعة الشعبية مسؤولية القوة سوى أن تردد: مات الملك عاش الملك!! وتستمر هذه السلبية تجاه الحاكم حتى نهاية السيرة حيث نجد بني زغبى يستسلمون صائمين سامعين لليتامى الهلايل بعد قتل أميرهم دياب بن غانم، وكذلك فعل بنو زحلان بعد موت كل من الأمير حسن وأبي زيد الهلايل مما دفع الجازية للهروب باليتامى.

يبدو أن سلبية الجماعة الشعبية تجاه الصراعات النخبوية على الحكم كانت نتيجة طبيعية لمسلمة ثقافية رسختها السلطة بجعلها "عصبية المستدة للقوة هي الآلية الشرعية الوحيدة لتولى أمور الحكم. ويتجلى ذلك في موقف كل من السلطان حسن وأبي زيد بل وبني زغبى أنفسهم -قوم دياب- من محاولة دياب بن غانم للاستئثار بحكم تونس بعد قتله للخليفة الزناتي. إذ يعرض دياب في البداية على حسن أن يكون حاكم تونس إذا قتل الزناتي

فيوافق الأمير حسن بن سرحان مضطراً، لكن يا حسن الذي يقتل الزناتي يكون سلطان العرب فقال الأمير حسن نحن أولاد عم وبين الأهل لا يوجد فرق والرزق واحد والحكم واحد^(٢٦). لكن عندما يجلس دياب على عرش تونس ويعلق رمحه على أسواره ويجير الأمير حسن وأبا زيد على المرور من تحت رمحه يستكر الأمير حسن فعلة دياب وتؤيده الزغابة أنفسهم إذ يدينون خروج دياب عن السلطان الشرعي الذي ورث الحكم عن جده وأبيه. بل ويعتبره السلطان حسن نجساً يتبغي قتله فيقول له: «ما هذه السعادة يا دياب أما كذاك مرقنني من تحت رمحك وتلبس التاج على رأسك وتريد تورثني وتمزني من منصبي ورثة جدي وأبي.. لا بد عن قتلك يا نجس بعد هذا العمل وانحرف على دياب فوقف أبو زيد والرجال بوجه حسن وقبلوا أياديه وقالوا يا مولانا إن دياب مخطئ ومنك المسامحة^(٢٧)».

يتضح أن ثمة إجماعاً على أن دياب مخطئ في حق القواعد التي سنتها الثقافة النخبوية الرسمية لتولي الحكم، ومن ثم نجد القاضي يضيف على هذه العصبية شرعية دينية حين يسأله الأمير حسن عن رأي الشريعة في موقف دياب يؤكد أن الشريعة تحكم على دياب بحبس سنة كاملة^(٢٨). فينفذ فيه الحكم ويستمر السنة تلو السنة حتى قارب الثماني سنوات وقد أوشك على الموت. وبالحيلة وحدها يتمكن دياب من الخروج من السجن والإقامة مع أخته زوجة الأمير حسن لرعايته صحياً بعد أن أظهر أنه على وشك الموت وعندما تتاح له الفرصة ينتقم من الأمير حسن ويقتله على فراشه ويهرب.

وهي المقابل نجد أن علاقة أبي زيد بالأمير حسن (السلطة) مختلفة إذ هي علاقة تعاون تتبنت نظام الحكم والعمل على استمراره لاتفاق المصالح بينهما، فابو زيد يدرك تماماً أنه لو عصى السلطان حسن فما من أحد يطيعه بعده. ويحرص الأمير حسن على إبراز طاعة أبي زيد له واضحة للعيان وهو البطل الذي لا تغالبه الأبطال في ساحة الحرب ولا النساء في المنكر والدهاء. حيث تروى المسيرة أن الأمير حسن طلب مرتين من أبي زيد أن يضع القيد في قدميه إن كان يطيع الله ويطيع الأمير. فقال الأمير حسن يا أبو زيد إن كنت

طابع الله يا أمير فضع رجلك في هذا القيد قال أبو زيد سمعا وطاعة وأنا أتبع كلامك في كل ساعة وحط القيد في رجليه^(٣٠) ومن ثم نجد أن السلطان حسن لا يتخذ رأيا إلا بعد أن يستشير ذراعه الأيمن والتحريض على سلطانة الأمير الفارس أبا زيد الهلالي فتبدو الصورة الظاهرة للعيان أن الشورى أساس حكم السلطان حسن، لكن في الحقيقة هي مجرد مظهر ديمقراطي لبنية استبدادية تحكمها 'العصبية' كآلية وحيدة للحكم ومن ثم ينحصر مستشارو السلطان في الشخصيات الموالية لعصبيته المدعمة لنظام حكمه سواء كانت هذه الشخصيات من الرجال (أبو زيد) أو من النساء ('الجازية'). ومن ثم يكون أبو زيد هو الحاكم الفعلي لأن الرأي دائما عند أبي زيد.

إذن، فالجماعة الشعبية مستبعدة من الحكم فضلا عن غياب دورها بل وسلبها حقها في اختيار حاكمها ليستمر الآخر السلطوي مؤثرا فيها دون أن تمتلك القدرة التي تؤهلها للتأثير فيه. ولذلك نجدها تستعيز عن ذلك بأن تمنح لنفسها الحق في تحديد مصير هذا الآخر السلطوي من خلال فعل الحكيم فتخرج من دائرة الغياب السلبي إلى الغياب الإيجابي بأن تجعل نهاية هذا الآخر السلطوي نهاية مأساوية، يقتل الأبطال بعضهم بعضا فلا يبقى من سلالة الأمير حسن وأبي زيد سوى فرد واحد ولا يبقى من سلالة دياب بن غانم سوى ثلاثة أفراد، وتتعاطف في النهاية مع المتمرد على 'العصبية' كآلية وحيدة للحكم دياب بن غانم بأن تجعل ابنه 'نصر الدين' ينتصر على بني زحلان ويبيدهم -إلا واحدا- ويدخل تونس ويتسلطن مكان أبيه وتطيعه كل الأنعام^(٣١).

لكن الملاحظ أن الجماعة الشعبية لم يكن واردا في ذهنها الخروج من دائرة الغياب الإيجابي إلى الحضور والمشاركة الفعلية والتأثير في نظام الحكم!!

ومن ثم تستمر نظرتها للحاكم المستمد شرعيته من 'العصبية' الغالبة بوصفه 'آخر سلطوي'، تحرض على تجنبه وتوصي أبناءها باجتنابه حتى لا يمسهم منه أذى، وربما يفسر ذلك ما وراء الاتهامات الموجهة للجماعة الشعبية

باللامبالاة .

ينطبق هذا التحليل على نظام الحكم عند الزناتى خليفة حاكم تونس إذ رأت الجماعة الشمسية أنه على الرغم من أن تونس تمثل الحضر حيث الاستقرار وقيام ما يمكن أن يسمى "بالدولة" إلا أنها لم تستطع أن تصمد أمام البدو الفازين لها، ولم تستطع كذلك أن تحتويهم في داخلها، والمؤكد أن هذا لم يكن بسبب البطولات الفردية الموجودة في بني هلال وغيابها عند الحضر إذ الزناتى خليفة بطل استطاع أن يعلو تسعين رأساً من رؤوس أمراء بني هلال على أسوار تونس، فمن ناحية البطولة الفردية تفر الجماعة الشمسية للزناتى خليفة بذلك نكها ترجع هزيمته وسقوط دولة تونس إلى ديكتاتورية الزناتى خليفة إذ تصفه دائماً بأنه محصن في قصره لا يسمع صوت الشعب إذ لا وجود لصوت شعب تونس في هذه المعارك والمواجهات. فالتزناتى خليفة يتفرد بالحكم ويستبد بالرأي وإذا اضطر لسماع مشورة من أحد فلا تكون إلا من وزيره وابن عمه العلام ضارب الرمل والذي أخفى عليه حقيقة أبى زيد والأمراء الثلاثة مرعى ويحيى ويونس وتستتر عليهم فلم يكن وفيها له. وكذلك الأمر مع سعدا ابنته التي كان يقبل شفاعتها ويسمع رأيها في حين أنها قدمت حبها الخاص على الحب القومي والانتماء لتونس (دوة أيتها) فكانت نقطة ضعف الزناتى لأنها أفشت لبني هلال بسر عرفته من ضرب الرمال وهو أنه لن يقتل الزناتى إلا دياب ولن يفيدها ندمها بعد ذلك شيئاً! لكن في كل الأحوال يلتزم موقف سعدا من أيتها بالتموضن وسوف نقصّل القول فيه عند تناول الآخر النوعي.

(إن الكلمة التي أرادت أن تسجلها الجماعة الشمسية من خلال فعل الحكى لهذه السيرة واستمراره حتى يوم الناس هذا، هي أنه ما دامت العصبية/ القوة هي السبيل لاحتكار السلطة. فسيبقى انحاكم بالنسبة للجماعة الشمسية آخر سلطويًا ينبغي اجتنبه. ومن ثم فلا حقوق لشعب ينعم بالغياب. ولا نعيم لسلطة تنعم بالأخيرة.



الآخر الديني في السيرة الهلالية

يترتب على وجود الآخر السلطوي المستند في سلطويته على العصبية ذات الصبغة الدينية خلق آخر ديني يدخل معه الآخر السلطوي في علاقات لها أبعاد تاريخية وسياسية متشعبة، لكنها تحدد في النهاية ما إذا كان هذا الآخر الديني ينبغي إعلان مواجهته والدخول في علاقة صراعية معه لتأكيد الصبغة الدينية للسلطة/ القوة، أم أن هذا الآخر الديني تملأ مصلحة الآخر السلطوي عليه التحالف معه حتى لو كان هذا التحالف في مواجهة معارضي الآخر السلطوي من أبناء دينه، فتكون اللامبالاة الدينية في ظل هذه التحالفات في المجال السياسي هي سيدة الموقف. ومن ثم يمكن القول إن الآخرة الدينية ليست دينية في العمق وإنما هي آخرة تاريخية مركبة (مصالح) يكسوها الآخر السلطوي برداء الدين مرة ويكسوها في أخرى برداء من اللامبالاة الدينية. ويدلل الطاهر ثبيب^(٢٦) على ذلك تاريخيا بتحالف العباسيين مع الإفرنج ضد البيزنطيين والأمويين في الأندلس. بل إن تحالفات بعض الأمراء المسلمين مع بيزنطة المسيحية في ظل تحالفات الحروب الصليبية تؤكد أن الحدود الدينية كانت وما زالت في المجال السياسي بمثابة جدران عملاقة البنيان لكنها مبنية على أرضية تحركها ميكانيكا المصالح السلطوية ومن ثم تتسع أو تضيق الحدود الدينية وفقا لحركة أرضية المصالح السلطوية المبنية عليها هذه الحدود.

أما بالنسبة للجماعة الشعبية فنعتقد أن الأمر مختلف وأكثر تعقيدا لأن علاقة الجماعة الشعبية بالآخر الديني تتأثر سلبا وإيجابا بعلاقتها بالآخر السلطوي. فقد تتماهى الجماعة الشعبية مع رؤية الآخر السلطوي للآخر الديني في حالة نجاح الثقافة الرسمية في الهيمنة على الثقافة الشعبية سواء تم ذلك باحتوائها إعلاميا أو بتنفيذ حكم الإقصاء فيها بحصرها في أضيق الحدود.

وقد تنحو الجماعة الشعبية المنحى المضاد لرؤية الآخر السلطوي للآخر الديني في حالة افتقار الخطاب الرسمي للسند الواقعي لرؤيته تجاه الآخر

الديني، وهذا الواقع المعيشي يدفع الجماعة الشعبية إلى استحضار مغزونها التاريخي تجاه هذا الآخر. لتكوّن رؤية مضادة لرؤية الآخر السلطوي لهذا الآخر الديني أو ذلك حيث تتعارض المصالح السلطوية للآخر السلطوي مع المصالح المعيشية للجماعة الشعبية، فإذا ما قام الآخر السلطوي بتوسيع الحدود الدينية ليقيم علاقة تحالف مع الآخر الديني فإن الجماعة الشعبية تعمل على تضيق الحدود الدينية لتثبت علاقة عداوة مع هذا الآخر الديني المتحالف/ الصديق للآخر السلطوي.

ثمة نقطة ينبغي إيضاها وهي أن مجال رصد علاقة الآخرة الدينية هنا ليس الأديان وإنما رؤى البشر الذين يعتقدون هذه الأديان - إذ ليس شرطاً على سبيل المثال أن تكون رؤية الآخر السلطوي المسلم أو الجماعة الشعبية المسلمة للآخر المسيحي أو الآخر اليهودي تمثيلاً لموقف الإسلام من المسيحية أو اليهودية.

كما تجدر الإشارة إلى أن وقفنا على مفهوم الجماعة الشعبية والمنقف أو 'النخبة' وتحديد العلاقة بينهما في الفصل الأول يمكن أن نستند إليه هنا للفرقة بين الدين الفقهي والتدين الشعبي، قائدين الفقهي سواء أكان 'رسمياً' أو ضد ما هو رسمي فإنه يتم التحصيل عليه والتمكن منه بالانخراط في منظومة التعليم الديني التي تركز على كتب التراث في تحصيل معارفها وتشكيل أيديولوجيتها الماضية، حيث يصبح الماضي عصراً ذهبياً له قداسته التي لا يدانيها الحاضر فضلاً عن المستقبل في إطار فهم لحركة تاريخ الجماعة بل والبشرية في مسار انحداري هابط. وفي إطار هذه المنظومة يترتب على مراتب تحصيلها مراتب الإيمان، ومن ثم يحتل الفقهاء مكانة مرموقة سعت السلطة لتوظيفها لتحقيق أغراضها التي توزعت ما بين إضفاء شرعية دينية على نظام حكمها، وما بين اجتذاب ما يمكن أن يترتب عن استقلال الفقهاء من التقاط الجماعة الشعبية حوثهم. وفي كثير من الأحيان يكون الفقهاء سلاحاً حاسماً إذا ما وظفتهم السلطة في تكفير معارضيهما وإخراجهم من حظيرة الإيمان.

إذن الدين الفقهي دين تخبيوي يسعى للسلطة إذا كان مناوتا للسلطة القائمة أو يحمي السلطة ويثبت أركانها إذا كان مواليا لها. أما الدين الشعبي الذي تمارسه الجماعة الشعبية في مصر فهو مختلف عن الدين الفقهي في عدة أمور لعل أهمها أن تحصيله لا يتأتى من كتب التراث أو غيرها وإنما يتأتى من مخزون ثقافي اختزنته الذاكرة الشعبية عبر رحلتها الطويلة التي تمتد لآلاف السنين حيث انصهرت الحقب التاريخية بمحمولاتها الثقافية والدينية لتشكل كيفية ممارسة الجماعة الشعبية للحياة في الوقت الحاضر. ولثاني الاختلافات أنه إذا كان اكتساب الدين الفقهي علامة على التميز الاجتماعي والثقافي فإن الدين الشعبي ليس إلا رد فعل لما ينوء به كاهل الجماعة الشعبية من أعباء الحياة ومضائنها التي لا تجد عوناً لها على حائها إلا في مظاهر تدينها الشعبي سواء اتخذت هذه المظاهر شكلاً كرتباطاً تحاول أن تنتقل من خلاله الجماعة الشعبية من حالة الوعي بعالمها إلى درجة من درجات تغييب الوعي لأحداث توازن نفسي نفسي كما هي حلقات الذكر. ولعل استقطاب الطرق الصوفية لما يقارب ١٠ مليون مصري له دلالة هنا، أو أن يتخذ البعض من الجماعة الشعبية منحى آخر من خلال الالتفاف حول الأضرحة والاعتقاد في الأوتياء وأصحاب الكرامات ليبشروهم شكواهم حيث يتسجون بكاتبات تدور في الغالب حول المرض - العوز - الانتقام من ظالم - الإفراج عن مسجون - الإتياب... الخ.

أما ما يشترك فيه الدين الشعبي مع الدين الفقهي فهو النزوع البراجماتي، إذ أن الجماعة الشعبية على أهبة الاستعداد للاستخدام بسلطة الدين الفقهي الرسمي إذا ما تعارضت إحدى فتاويه بشكل صارخ مع مصالحها اليومية أو تقائدها المتوارثة، وليس أدل على ذلك من رفض كثير من العائلات - وهذا ما رأيته في محافظة سوهاج على سبيل المثال - لا الحصر - إعطاء بناتهن حقوقهن في الميراث وفق النص القرآني.

أما النزوع البراجماتي لدى النخبة من فقهاء الدين الفقهي فيتمثل في استخراج الأسانيد الشرعية للتوجهات السياسية والاقتصادية للسلطة الموالية

لها. وليس أدل على ذلك من مقارنة الصورة التي قدمها فقهاء الناصرية عن اشتراكية الإسلام بالصورة التي قدمها فقهاء الساداتية عن رأسمالية الإسلام. أو مقارنة الأسانيد الشرعية لمحاربة إسرائيل في الفترة الناصرية بالأسانيد الداعية للسلام والتعارف بين الشعوب فيما بعد الناصرية.

يمكن القول إنه ليست ثمة رؤية موحدة للأخر الديني وإنما هناك رؤى متعددة. فالدِّين الفقهي الرسمي يقدم رؤيته للأخر الديني. وهي غير تلك التي يقدمها الدين الفقهي غير الرسمي (المعارض للسلطة). فضلا عن رؤية الآخر الديني في المعتقد الشعبي. وجدير بالإشارة أن الرؤى الثلاث متغيرة بتغير الظروف التاريخية والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية وتوجهات أنظمة الحكم. ولا يخفى أنه في حالات هيمنة الرجعية على المجتمع يشهر أصحاب كل رؤية من الرؤى الثلاث سلاح التكفير في وجوه أصحاب الرؤيتين الأخرتين، بل قد يصل الأمر إلى انقسام أصحاب الرؤية الواحدة إلى جماعات تكفر بعضها بعضا كما هو الحال بين جماعات الإسلام السياسي.

إذن الواقع يقول إن ثمة مشكلة. كما أن التستر عليها قصير نظر. والمتاجرة بها عمى.

ومن ثم نعتقد في ضرورة وضع المشكلة الطائفية في مصر في حجمها الطبيعي دون تهوين أو تهويل، وهذا ليس بالأمر اليسير لاسيما أن عقل النخبة ما زال استبداديا. ينطلق من مفهوم محدد سلفا ثم يتريص بالتاريخ والثقافة ليبرهن عليه. ويخفي كل ما يمكن أن يزعزع مفهومه المسبق. فنكون النتيجة إما تثبيت التسامح والاندماج كصفة أزلية للمجتمع المصري أو تعقيد النزاع والفتنة بوصفه مرضا مزمننا أصاب المجتمع المصري منذ كان في المهد صبيا!!

ولسنا ندعي أننا براء من ذلك العقل الاستبدادي، لكن ما ندعيه أننا نحاول أن نصيخ السمع للجماعة الشعبية.

الآخر اليهودي

نقدم رؤية الجماعة الشعبية للآخر اليهودي عبر طريقين:

الطريق الأول: هو الطريق المباشر والمتمثل في الأمثال الشعبية ونص 'خضرة الشريفة' الذي كان يتغنى به الفنان الشعبي على نطاق واسع بعد هزيمة ١٩٦٧. وأصبح الآن متداولاً في حدود ضيقة، ولهذا تفسير سياسي لاحقاً. أما **الطريق الثاني** الذي نتلمس به رؤية الجماعة الشعبية للآخر اليهودي فيتمثل في رؤية الجماعة الشعبية لطبيعة العلاقات القائمة بين الآخر اليهودي من جهة والآخر السلطوي (سواء كان حاكماً أو معارضاً ساعياً للحكم) من جهة ثانية، ويتلاقى هذان الطريقتان لتأكيد أن نفور الجماعة الشعبية، وتفورها من ذكر لفظ 'يهودي' هو نتيجة طبيعية لعلاقات تاريخية مركبة استوعبتها الجماعة الشعبية في مصر (المسلمة والمسيحية). وأن المحاولات الفوقية لرسم صورة آخر يهودي وقد تبرا من تاريخه الدموي وأصبح داعياً للسلام وحقوق الإنسان إنما هي محاولات 'نبلاوية' ولا جذور لها في تربة الجماعة الشعبية.

ومن المؤكد أن وصف أصحاب هذه المحاولات الفوقية سواء كانوا من النخبة الحاكمة أو من مثقفي التطبيع بالتسامح ونفي صفة التسامح عن الجماعة الشعبية تجاه الآخر اليهودي إنما هي مغالطة واضحة مثلما أن المطابقة بين الجماعة الشعبية وجماعات الإسلام السياسي (الآخر السلطوي والمعارض والذي لا ينقصه سوى امتلاك السجون وأجهزة الحكم) هي مغالطة أيضاً. وذلك لأن المعيار الذي يحكم كلا من الآخر السلطوي والآخر السلطوي المعارض في رؤيته للآخر اليهودي ليس التسامح وإنما هو المصالح السلطوية وإن اختلفت الأقوال والشعارات. ومن ناحية ثانية ليست هناك بطبيعة الحال مصالح سلطوية تشكل رؤية الجماعة الشعبية للآخر اليهودي كما أن كراهيتها ليست دينية وإنما هي نتيجة لحفظ الذاكرة الشعبية للممارسات العدائية للآخر اليهودي تجاهها والتي اتخذت شكلاً دينياً بفعل عوامل متعددة أبرزها ما للخطاب الفقهي من أثر على تشكيل رؤية الجماعة الشعبية ومما يؤكد ذلك

أن الجماعة الشعبية تدعو إلى التسامح الديني وحرية الاعتقاد إذ أنها تردد دائماً أن 'موسى نبي وعيسى نبي ومحمد نبي وكل من له نبي يصلي عليه'. إذن، ثمة صراع بين رؤية الجماعة الشعبية تجاه الآخر اليهودي والرؤى السلطوية سواء كانت رسمية أو غير رسمية، إذ تحاول 'الثقافة الرسمية' وكذلك الخطاب الفكري المعارض أن يشكل رؤية الجماعة الشعبية بما يقربها من مصالحهما كل على حدة، وتحاول 'الثقافة الشعبية' مقاومة ذلك فتكون النتيجة ثقافة جماهيرية تسلب منها بعض النصوص الفاعلة في تشكيل رؤية شعبية أصيلة تجاه الآخر اليهودي ومن هذه النصوص نص 'خضرة الشريعة' الذي أثبتته زكريا الحجاوي في كتابه 'حكاية اليهود'، والذي كانت طبعته الأولى عام ١٩٦٨ أي بعد النكسة بعام واحد، ولهذا دلالاته، كما أن لإعادة طبعه في عام ١٩٩٨ متزامناً مع المؤتمر القومي للقدس دلالاته أيضاً. فالكتاب في طبعته الثانية من إصدار الهيئة العامة لقصور الثقافة والمؤتمر تحت إشراف المجلس الأعلى للثقافة. وفجأة يختفي الكتاب من الأسواق ولا ندري إن كان ذلك بسبب زيادة الطلب عليه أم بسبب ما شاع وقتها من أن السفارة الإسرائيلية اعترضت على إعادة إصدار هذا الكتاب لما فيه من هجوم لا يتفق مع توجهات المرحلة، لاسيما في ذلك التوقيت؟

أستطرد هنا محيلاً لمشهد آخر من مشاهد العلاقة الصراعية بين رؤية الجماعة الشعبية والرؤى السلطوية والنخبوية تجاه الآخر اليهودي حيث يعتبر النجاح في رسالته 'في الرد على النصارى' أن تفضيل النصارى على اليهود من خطأ العوام، إذ فسّر مودة النصارى في القرآن تفسيراً يستبعد نصارى عصره.

وقد حلل الطاهر لبب آلية التعامل مع أهل الذمة -حسب تعبيره- تحليلاً يتجاوز 'الآخية الدينية' إلى ما اسماء به 'المساكنات الاجتماعية' إذ يلاحظ أن 'المسلمين كانوا، ولوقت طويل، أقلية في البلدان التي حكموها. هذا فضلاً عن العرب، وأن أغلبية سكان سوريا والعراق وفارس، مثلاً، لم تعتق الإسلام حتى القرن الثاني والثالث الهجري، لذلك كان طبيعياً أن يكون هناك تسامح

عقائدي مع هذه الأغلبية، وأن يكون هناك تفتح في المعاملات تقتضيه مصالح الدولة والناس. وقد حددت هذه المصالح مسافات اجتماعية ليست بالضرورة تلك التي حددها المأثور أو الفقهاء، فيهودي القرآن مثلاً يصبح أقرب من النصراني لقلة عدده، ولانعدام الخوف منه، وهو ذو حرفة وصيرفي ووسيط جيد. وقد كان لليهود مع بعض الخلفاء العباسيين مراكز هامة في الدولة^(١٣٢)

يتضح أن ثنائية التسامح/ التعصب ليست مفاهيم ما وراثية وإنما هي ممارسات اجتماعية بالدرجة الأولى. ومن هنا يلزم الاختلاف مع الطاهر لبيب ذلك أنه إذا كانت المسافات الاجتماعية تحدد شكل التعامل مع الآخر الديني، وإذا كانت هذه المسافات الاجتماعية بطبيعة الحال غير منزلة من السماء بمعنى أنها متغيرة، وإذا كانت مصالح البوصلة الموجهة لشكل التعامل مع الآخر الديني هي المصالح، وإذا كانت الدولة (الآخر السلطوي) يغلب عليها الاختلاف مع مصالح الناس (بلغه المظاهر لبيب) أو العوام (بلغه الجاحظ) وليس الاتفاق؛ فإنه من الطبيعي أن نستبدل مفهوم "المسافات الاجتماعية" بمفهوم أكثر وضوحاً وهو المصالح السلطوية والنخبوية، حتى يمكن تفسير موقف الجاحظ من رؤية الجماعة الشعبية التي فضلت النصاري على اليهود بأنه موقف نخبوي متعال: يوضح أبعاد المظاهر لبيب نفسه بقوله: كان هذا في فترة بدأ فيها صعود النصاري في المعرفة والإدارة السياسية وأصبح مالوفاً أن يجادلوا المسلمين أمام الخلفاء^(١٣٣). إذن، ثمة تهديد لمصالح النخبة المثقفة من المسلمين بسبب ظهور نخبة نصرانية تحاول أن تنافسها في نيل الحضرة عند السلطان^(١٣٤) ويبدو أن العلاقة الصراعية بين رؤية الجماعة الشعبية والنخبة السلطوية الرسمية وغير الرسمية ما زالت مستمرة، إذ لم تعلن الثقافة الشعبية انهزامها حتى الآن رغم تكاثر المحاولات الليبرالية.

ويجدر بنا لإثبات ذلك عرض نص "خضرة الشريعة"، ورغم أنه لا علاقة له بالسيرة الهلالية، وأن المقصود بخضرة الشريعة ليست هي أم البطل أبي زيد الهلالي كما أشار لذلك زكريا الحجاوي، إلا أن الاسم له دلالة خاصة في الثقافة الشعبية بإشارته لصفتي الخضرة والشرف مما جعل الفنان الشعبي

يرمز بهذا الاسم للوطن: مصر.

وقراءتنا لهذا النص نابعة من ملامسة لثرائه الدلالي، إذ نجد فيه رؤية للأخر الديني اليهودي وللآخر السلطوي، بل نجد فيه نقدا ذاتيا. نكن الحجاوي لم يثبت النص إلا لتوظيفه في إطار سعيه لتأريخ تأمر الآخر اليهودي على الوطن إذ غلبت عليه النظرة التأميرية، التي تبرر الهزيمة بشيطانية الآخر اليهودي التاريخية، مع الإغفال التام لأخطاء الذات في حق نفسها. والحقيقة أن هذه النظرة الحجاوية تتسق وظروف المجتمع في الفترة الناصرية.

خُصْرَةُ الشَّرِيفَةِ (٣٠١)

الله الله يا سيِّد وجاب انيسرا

أول مـــــــا أبدي
في مـــــــدح نبي
سيِّد عـــــــربي
تلقين له العـــــــجزة

الله الله يا سيِّد وجاب انيسرا

بمـــــــدح رجبـــــــي
يا رجبـــــــال الفـــــــجيب
سلم م انفســـــــي
ومن انفســـــــة

الله الله يا سيِّد وجاب انيسرا

وامـــــــا يدى
واصـــــــافح سندي
صـــــــيطه بيـــــــدوى
فـــــــي بلاد بـــــــره

الله الله يا سيِّد وجاب انيسرا

●

1.9

متعلمة (في حفظ... الماضي) لكن المكتوب غصب ويجري

وف يوم عيد شم النسيم ربح الصببا على بحر الله
طلعت الشريفة.. بتتفرج على الجنان والبحر
طلعت وكان بعد المغرب اندنيا ظلام ولا كان قمره
أتابن (غليون جاي م الروم) فيه (المعون) جاي من بره
فيه ابن سلطان (اليهود) والنظار ولح خضمره
شال بعينه بالنضارة شاف (الشريفة الممتيرة)
(اليهودي) لما نظرها طبت في قلبه نار حمرا
يا رقتي، يا (يهود) بلدي قلبي انشبك حببت خضمره
يا مين يروح ويجيبها لي وأنا أدبه مال بانكثرة
أنا اعطي له خزينة مال وعيني ياخذها زخمره
تمه قانت له يا غزالي هات "المجايز" من بره
جايا "المجايز" دول ثمانين من مكرهم غلبوا الشياطين
وقالوا له أنت عابز مين قال هي ولا غيرها خضمره
ما (تهموا) (خافين منها ليه) قالوا ما نعرفش تجيب خضمره
وازاي نروح احنا نجيبها واخلق يا ما جوده وبره
فيهم عجوز مملونة البيوز متخصصة في ذل الحره
قانت على عيني.. يا معلم بكره الصباح لاجيب خضمره
وحياة رأسك مع جلاسك لاجيبها لك هي وعشره
(عملت حيله) (اليهودية) (لبست سبحة) وقالت الله
لبست لها سبح جميزا كل سبحة ثمانين عجره!!
ولبست فوطا.. من فوق فوط وليست (دلق) بتاع فقرا
وعملت شيخه، ووثيه ونكشت رأسها بالشمره
الفجر لاح، وجه الصباح و(الطرقه) دلت على خضمره

وخرسبطن علي (الأبواب)

وخرسبطنه تنادي يا ثواب

يا عبيد الخير شوف مين ع الباب

قام قال وليه ع الباب بره

وعبيد الخير طلع المعجزة قال كلمي سني خضره

طلعت المعجزة علي العالي (توحد حي مالوش ثاني)

ثلاثي خضره أدب عالي فاتحه المصحف وقاعده بتقرا

وجنبها بنات زي النجوم ويتضوى بينهم كائتمه

قالت صباح الخير يا بنات واكثر ما أصبح علي خضره

قالت صباحيه يا خالتي المعجزة عايزه حاجه من عند الله

قالت لا حاجه

ولا حاجه

غليون اتانا

يا خضره

غليون اتانا يا شريفة فيه العجب علي بحر الله

فيه المصاري وذهب يلالي والدقه جواهر معتبره

بالا بيينا تشوف المينه نتفرج يا ضرة القمره

قالت لها يا خالتي المعجزة ما فيش إذن أني اطلع بره

إلا بإذن من أبويا ودي شروط الناس الامرا

قالت يا شيخه بلا أجازة ما حد ما يعلم بالمرة

من باب الحريم ونرجع داخلين لا يدري سعيد ولا عبيد الله

وأم خضره تقول أبدا يا ضنای ما تطلعن بره

إلا بأجازة من أبوكي ولو ضمنا أنه ما بدري

راحت المعجزة (علي السلطان) ثقتي جالس مع الوزرا

قالت له (اختم له) ع (الفرمان) تطلع معايا خضره بره

مقدار ساعة افرجها علي الجنابين والبحره

السلطان مضى على الفرمان ولا يعلمش اللي هايجرى
رجعت المعجوزة على خضره قالت لها يالا يا خضره
(أبو كي) ختم لي على الفرمان وشسافشيه كل الوزا
خضره ندهت على البنات قالت يا بنات هاتوا السقره
يا بنات يائلا واكرموها هاتوا الطعام وغدوها
وقهوة وشربات اسقوها واحده (وليه) في حب الله
قاموا البنات بأحسن ثياب وجابوا للمعجوزة الصانبات
سمك ولحمه ومقليات وباميه ناشفه ماميش خضره
كلت وغسلت ايديها والمكر باين،، عليها
الله ينكد،، عليها يا خاين العيش اشكيك لله
من بعد ما طفحت قالت صليتنوع النبي حلو انتظرة
يايلا بينا بقى ع المدينة نشوف المناظر في الضمره
ضحكت عليهم الملعونة وخدتهم (للخالا) برة
ماشيه خضره زى النجفة ومعاها أولاد الشرفا
أما المعجوزة دي العكسه ظايطة وبتجرى كاتبقره

وخضره نظرت قوى بالعين
وشسافت الغليون يا زين
وقالت لها واخداني على فين
ده غليون (يهود) عاملين مكره

حلفت المعجوزة الف يمين إن ده يتاع مسلمين
يوحدوا رب العالمين وكلهم (أبطال) أمرا
أتابي (اليهود) من مكرهم قلعوا البرانيط وقاوا الله
قلعوا البرانيط وعملوا دراويش واداروا في العمة الخضرا
وشوفوا المعجوزة من مكرها سمع كبييرهم عبد الله

وقالت يا ريس عبيد الله هات غليوتك فرج خضره
قام اللعين حلف بيهمين بدال اليوم يستقي يومين
ويتفرجوا البنات الحلوين وكل صبيبة لوحدها مرة
وخضره تنادي يا زماني ويا مكتوبي ايه رح يجرى
وأدى البنات اتفرجت وخضره صابره على وعد الله
حكم المقدر، تتفرج ومد لها سفالة بتترجرج
شبطت العجوزة في ايديها انا روحى فداكي يا خضره
طلعت العجوزة وياها نسبك الحيلة والشكره
وقالت العجوزة يا أخينا تكرمنا وحياة نبينا
وحل الفليسون من المينه وتفرجنا وسط البحره
الله الله يا سييد وجباب اليسرى

شـالـوا مـدارى
حـطـوا مـدارى
اتارييه كسان وعبد
ومـدارى
والـلـي وقـع
مـا كـانـش دارى
ويا عين صلي على النبي

الريس حل الشاغل
والعجوزة واقفه كما الغول
فـرحـانة وترقص وتقول
يا عـيـتي صـلي ع النبي

كانوا ("يهود") عاملين دراويش
والتي وقع في القضا ما دريش
الله يجسازي خباين العيش
يا عيني صلي ع النبي
كانوا لابسين عمام خضره
حيله وانطبت على خضره
والنار ما تحرقشي الخضرا
تكن المكنوب غصب بيجرى
ويا عيني



شوف العجوزة وكهانتها
عملت حيلة وشيكاتها
جابت سبحة وليستها
حلت شموورها ونكشتها
ويا عيني



قالت يا خضره شوفي العساري
ذهب يا خضره من الغالي
والدفعة راحره كما هلاقي
كان إيه بس اللي جرى لي
ويا عيني



كام مره يا نجم وأنت تغيب عن عيني
لا أقمد ولا ارتاح ولا بهوي المنام عيني
أنا فارقته انحباب غصب عن عيني
ويا عيني

ياما طعمت الخسيس بايدي وصبا عيني
وضيقت عليه جميع مالي وصبا عيني
وانذار صبابني على خدي وصبا عيني
ويا عيني



زَعَق (النفير) لَوَا اَحْبَال
عَومَ بِهَا فِي وَسْطِ الْبَحْرِ
وَلَمَّا خَدَّهَا وَرَاحَ ثَبْمِيد
وَسَكَ فِيهَا قَيْدِينَ حَدِيد
قَيْدَ فِي الرَّجْلِ، وَقَيْدَ فِي الْإِيْد
مَنْ خَوْفُهُ لَا تَنْمُ الْبَحْرِ
خَضْرُوه تَشَاوِر.. لِلْبَنَاتِ
وَالنَّخْلُ يَبْكِي.. وَالنَّبَاتَاتِ
يَا وَلَادَ عَمِّي هَوَلُوا لَامِي
خَدَّهَا (أَيُّهُود) لِبِلَادِ بَرِّهِ
وَأَوْلَادَ خَالِي، دَرُوا الْأَهَالِي
عَ اللَّيْ جَرَى فَجَاءَ لَخَضْرُوه
يَا أَوْلَادَ خَالِي.. يَا أَوْلَادَ عَمِّي
خَبَرُوا أَبَوِيَا وَأُمِّي عَمِّي
يَا مَا أَعْجَلَ مَا وَرَّوَهَا لَهُ
وَخَدَّهَا تَنُورَ كَالْقَمَرِ
أَدِي (أَيُّهُود) لَمَّا نَظَرَهَا
طَبَّتْ فِي قَلْبِهِ نَارَ حَمَرِ
قَالَ حَطُّوا الشَّرِيقَ فِي أَوْضِهِ
خَوْفًا مِ الْحَاسِدِ وَالنَّظَرِ

واستمتعوا وجلوا وهدوا وابشوا
 من طوبة ومونه وحجره
 بنى لها قصر على المينه
 شبابيك القصر من الفضة
 سلاله من سن الفيل
 وشن سمك عام في البحره
 وست عمدان من الرخام
 واتنين ذهب واتنين فضه
 وفرش القصر حرير مقصب
 ريحته تلالى زي العطره
 وعمل لها مخدع النوم
 يمشي لقوام ويرجع لورا
 وتحت القصر نشا جنيته
 فيها فواكه معتبره
 زرع لها جنيته للرممان
 والزهر الغالي في البستان
 الكومتره على العيدان
 وايو فروه الفين شجره
 والتمر حنه والعود ريحان
 يضلوا شباك خضره
 وجابوا اللوز وسجر التجوز
 والسفرجل حاجه معتبره
 وجاب لها الصايغ في انبيت
 يدق على مقاسها خضره
 وصنع لها من الأساور
 بدلايات فوق العشرة

ولما الطوق ملوى من فـووق
والحلية صنعة مفضـخـرم
قدامها يضوى ووزاها
كل جديله ميت فرجا الله
جانب المكحلة بفصوص جـوهر
لما المرود يجلى النظرة
جانب الحلقين يوزنو شـيلتين
ويشوفها بتزيد الحسرة
جانب تلبه، ميه وحيه
جانب عدوها زادت عشرة
جانب التملج ذهبيه يوهج
هي دراع ابيض زى الفضة
جانب الخخال يالف ريال
وزنه الوزان رجيع لوزا

وميتين فستان بحريـر النوان
نقصيل مفتوح يشكى ويوح
ويقول لك نوح وزيد حسره
ولونها صهيب، كمثل لهيب
جانب الشراب، زان الكعاب
لما التيقاب فضة بره
جانب الكارم ملو محارم
ولا فيش ظالم قد الفجرة
وجانب الكركى وجلس فوقه
وقال هاتوا لي بقى خضره
وياخذ ذهب وبايده ينظر
ويقول جيبا.. بس ترضى
وجانب المنكر، وقعد يسكر
قدامه جمداة خمرة
وملا الكأس جاي يديها
ضربت الكأس خلته عشرة
وقالت له زول يا ملعون
دانت حقيقي راجل مجنون
انا ما ابدلش الحال بالدون
ولى اصل كما الشجرة
قال (اليهودي) كسرتي الكأس
وكسر الكاس عندنا بشرى

قائت له بشرتك سوده وعل (اليهود) بشره غبره
يكسر كاسك يقطع ناسك يا يهودي عيشتك مُره



جه (اليهودي) (وخضني)
وخذني (يسيره) لبلاد بره
سافر بخضره (اليهودي)
واسمع يا عاقل ما بجرى
تلات نبيائي وهو مسافر
دق المراسي هي بلاد بره
وناخلوا في المدينة
(ضربوا المدافع) وقالوا بشرى



دخلوا المدينة
عملوا الزينة
وخضره حزينه
ما حدش بدرى



قالت العجوز يا ريس
يا لالا بشر كل الأمرا
قسوم بشر (سلطان اليهود)
وهات ني منه بشرة خضره
وخذني معاك واقعد هناك
وأخذ بدال الألف عشرينه

وراحت قالت له يا سلطان
إحنا جينا في امان وطمان

أنا عسايرزه خسزنه من المال
(إحنا.. غازينا) وجينا خضره!

قال اللهون وروها لي
وان عجبتني.. خلوها لي

وحياتها ما ابخل.. بمالي
وأتمتع وأنجوز خضره

قال لها ده من عشمك يا أميرة يا حلوه يا خضره
قالت له لو كان بهرادي إلا يا خسارة موش قادرة
أدوس على راسك بأصبرمه وأخليك بين أهلك عمره
إلا حزينه، ومسكينه والوعد رماني مع الحسرة
وقال لها ده أنا يا حبيك حسنك مالوش مثيل بره
دي خدود ولا جناين ورد وجرح القرام عمره ما يبحرا
شيلي البراقع دانا والع والنسمة صبحت كالجمرة
شيلي الستارة بلاش شطارة قالت طب فرجني يا عمره
شال الستارة وجاي داخل همت وقالت اطلع بره
نده (اليهودي) على قراييه وقال اصليوها من الشعره
وقام عليها يا اهل الجود صلب انشريفه جنب عمود
وجاب لها كبراج م السود شبعان من شحم البقرة
وبقى يضربها على الجنين ويقول لها فين ربك فين
المال وبسن، لا بعده دين ولا قبله ولا فيه آخره
أنا قصدي إنك تتوبي وتدخل في مالي وتوبي
احسن ما اخليكي تلوبي وعينيكي اكحلها بجمرة
على آيه ملونين الدنيا فقرا وواطين ودونيا
قال إيه شرف أبيض وأخضر وحتى الكحيلة اسمها حمرة

أنا بأقـسـول الرب المال وفي إيدي لا عالي ومتعال
 احيى وأموت كده في الحال والدنيا ملكنا يا خضره
 قاتت له إخرس يا مضمون يا جاحد إلهك رب الكون
 أنا جسمي عندك هنا مسجون وروحي بره طليقة حرة
 ولى أهل كما الشجرة أصول مأصلة مفتخرة
 أهل انغني بشرف وكمال والسيرة والذكرى عطره
 مالهم سفاين في المعروف واللي بيجي بلادنا يشوف
 من غيرنا بقيت اللهوف ولنا وسيرتنا باينه ومنشوره
 شرف رجائنا عالي علو ولا يطولوش أنها عـدو
 ولا فيش لغير وطننا غلو والعرض أغلى من الجوهرة
 والعمر مثل التوب، بيدوب ويكون تضيف على شرط التوب
 وأموت علينا اجل مكتوب وأموت شريفه لاجل الشجرة
 أنا مؤمنه بدين الإسلام والظلم فيه للخلق حرام
 ولا فيش حدأيا غير ده كلام وثو أموت واصحاح ميت مرة
 قال احموا بالنار لي السيف وموتها يكون يا سيدي ع الكيف
 واتقبر جاهز وانتن اضيف واليوم تكونى في الآخرة
 يا تهاودي وتدينى غرضى وارجـمك بـلدك بـكره
 وبص قام نقاها بتضحك فرج وقال اهي ده اليثري
 وقام يجهز ليها طعام وشراب دي ليلة معثبره
 يقوم ويرجع يلقي رجال ده ما حد معهم في السفرة
 سيدنا الرفاعي جه ساعى بحيله وخالت والله
 دخل الرفاعي في وسطهم واداري في العمدة الممرا
 وقال لهم قوموا حلوها دي عروسه وليه تأذوها
 حنوها يا لله وجلوها سلطاننا ها يشرف بكره
 حل اليهودي الشريفة قصده خلاص يحظى بخضره
 وقال لها أنا حليتك ما هونتيش عليّ بالمره

قالت البركة في عم السيد وعم الرفاعي ساكن بضره
 قام لما سمع اسم السيد قال المصيبة بقت حره
 وحلف بدينه اليسهودي لا كلل عليك من بكره
 وبالعند فيكي وفي السيد فرحى عليك بعد بكره
 وإن كنتي خايفه من حاجة احنا ما تفرحناش العذره
 وعندنا دبيع السلامة ناخذ له من دم البقرة
 وقال عشائك يا خضرة حمل وعجلين وبقرة
 واحنا هانطعمم الخنازير ده اكلنا في بلاد بره
 ونده وجاب الجزارين وقال لهم يا معلمين
 عايز اللحوم من كل سمين من صنف خنزير والبقرة
 وأنت يا طبناختا (ياروبين) جهز كمان أكل الفقرا
 وميتين غليون طافوا بانروم يجيبوا المداعي بالكثرة
 مقدار ساعتين جت الغلايين من كل نحيه عليها غيره
 وميتين غليون جم ملانين جايين للمداعي خمرة
 وميتين طحونه وصابونه ما هي سرقة نازله كما النظره
 وميتين قنطارم الزيت انحار اللي انوقدت في ليلة خضرة
 وميتين حصان يجروهم يلعبوا برجاس قدام خضرة
 وجاب لها ست عجائز يسرحوا ليها الشمرة
 وكل اثنين في أيديهم مشطين واحد ذهب والثاني فضة
 اثنين وزا واثنين قدام وفوق كده وكده المشطه
 وانضايقت ندهت قالت صابر لامتى يا ساكن طنطا
 صابر لامتى يا سيد موش طايقه اصبر نيكه
 يا تتجدوني يا .. اهلك وادفن روحي في حفرة
 حقه أن نسيثي يا سيد هات شمتوا في الكفرة
 يا رب غيثي، وأرحم ضغفي برجعال الله، الأمرا
 عم السيد صابه الحال قاله اركب يا عبد الحال

يا مشدودي لم الأبطال
شوف م الصميد الجواني
عبيد ائرحسيم ائقناوي
والحاج حسن الأصواني
والمنيـاوي والطحطاوي
ولاد المنيا جم بائعنيه
ولاد اسيوط صاموا عن القوت
وسيدي الطنـاش حالا مايطاش
ولاد الصميد جم من بعيد
ولاد البهنسا رجال ونسا
ولاد الضيـوم في يوم معلوم
نزلوا الجيزة الصبعية
يايو هريرة احضرهيا
وراحوا أمباية للامباي
ومن مصر جونا الإمامين
ست بنفسية وستي سكيته
سيدنا الحسين جانا بالفين
يا عم يا زين المايدين
طلعوا الجبل للمقيمي
يا أولاد عنان يا شراقوه
وكل السادات الوفائية
والمت رابعة العدوية
واين الضارض جانا مطارد
وابو السمود ويا المدوي
والمحمدي محبوب النبي
والسيدة نقول للعتريس
لم التوابع والفقرا
انده على عز اخواني
والفرغلي عمل الحضرة
اللهم أرض عن الأمرا
والجرجاوي يا رجال الله
سيدي الفولي عمل الحضرة
سيدي جلال اللي انشعرا
ولم مهاد توابع عشرة
حرب الجريد عمره ما ييرا
قطعوا الفجرة والدم جري
سيدي الروبي عمل الحضرة
وقاموا كل الاونيـا
والمقداد عمل الحضرة
الله يا معلوم التصخرة
والسيدة المت الطاهرة
ويا ست يا نبوية نظرة
زين الشهاب دنيا وآخره
وحوايك رجال كلك عترة
ويا دزديري احضر يا الله
جم الضيوف يا الله الحضرة
جونا بتوابعهم ميه
واصلالحين ورجال الله
نفسه يحارب في بلاد بره
لما الأنور عمل الحضرة
لما الطباخ جانا بعشرة
يا مشدودي لم الفقرا

وأبو الريش قوام ما بطيش
 والسينية هزعت هيا
 والكردى والنخسواص جونا
 يائله يا سيدي يا شعرائي
 وأبو العلاء ساكن بولاق
 وسيدي سليم والسباعي
 والحلي جبه معاه القلبي
 يا سيدي عواض احضر هيا
 واتلمت كل الأوليــــــــــــــــة
 يا سيدي نوار احضر هيا
 واتلمت كل الأوليــــــــــــــــة
 ولاد الشـرق زي البـرق
 ولاد مكة عملوا بركه
 جم ع التـويس وقالوا يا غريب
 وسيدي صالح جنب المالح
 واتلمت كل الأوليــــــــــــــــة
 اولاد صبوة جم من حوه
 وأبو مسلم ركب الأدهم
 والحاجة أمية وأبو هاشم
 واتلمت كل الأوليــــــــــــــــة
 ولاد مشوف ألف وأتوف
 وأبو عقده حلال العقده
 تيتا وضميرين جم تمانين
 يا سيدي خميس احضر هيا
 والأربعين وسيدي لاشين
 وأبو قفه أهو حاضر الزقه
 ثم الدراويش جـوه وبره
 البيومي قام حل اثشيرة
 إرض يا رب على الأمرا
 يابو الكتبا ويا الشعرا
 طب اتقنديل وتم انكسرا
 وسيد الأخرس عمل الخضرة
 وسيد هرج بان واشتهرا
 وراحوا قليوب الصبحية
 وسيدي صبيح جانا في الحضرة
 راحر جانا مقدم عشرة
 عدوا ونزلوا الشرقية
 ومقدمهم رسول الله
 فأتوا على جده ركبت رخره
 والأربعين عمل الحضرة
 وفيه زوايح مسك وعتره
 ع انشرقية الوسطانية
 اهل مروء جـوه وبره
 لما اتكلم خسروا انكسرا
 وأبو مسافر عمل الحضرة
 نزلوا وراحوا المنوقية
 والشيخ زوين اللي اشتها
 وسيدي الحكم واقف بره
 وسيدي أيوب حضر الحضرة
 يا عم شابين يابو سمرة
 والمنولي ركب الحمرا
 وأولاد عرفة جونا عشره

يا سيدي شبل احضر هيا شبل الأسود بطل معدود
ابن أبو الفضل يا سيدي شبل علي الطويل والسحيمي
وسيدي العزب أو سلمان وقالوا يا عمي احضر هيا
واتلمت كل الأولياء يا أبو العباس احضر هيا
وياقوت العرش عمود الدين والقباري والحجاري
والشاطبي وياه العجمي وسيدي جابر الانصاري
واتلمت كل الأولياء يا أبو الريش احضر هيا
والرملي ومعهام الجيش واتلموا كل الأولياء
يا سيدي محمد يا ابن حرية احضر يا إبراهيم يا دسوقي
وراحوا دمياط لأبو المعاطي وسيدي شحنا ابن العمدة
والمنصورة للشيخ حسنين وابن تميم في المنزلة فوق
وابن سلام في المطرية وسيدي طلحة في كفر الشيخ
واتلمت كل الأولياء قالوا له يا سيدي هيا

يا عم الشهدا يا أبو الأمرا قتل (اليهود) بسيف القدرة
وعلي الطويل عمل الحضرة انده على سيدي عبد الله
من كراماته نفع الشجرة وهات من تلاويك عشرة
عدوا وراحوا اسكندرية وألباصيري بان واشتهرا
اللهم ارضي عن الأمرا والمؤزيني بان واشتهرا
وأبو الدردار عمل الحضرة وأبو التوز مقدم عشرة
وراحوا دمنهور البحرية وسيدي الحصافي ركب الحمرا
وأبو كماجا عمل الحضرة عدوا وراحوا البسرية
وسيدي سالم ركب الحمرة ياللي صيكتك بان واشتهرا
وعلي الصياد اللي ظهرا وقال لابوه أنا..م الأمرا
والكتاني جانا بعشرة كان ندهته بالف وعشره
يا صيادين زينو السهره والبلناجي مقدم عشره
نسمين ألف إلا ميه انهى عدوه يجار بكره

قال السيد إحنا مسافرين ثبنت شري فه في بلاد بره
 قالوا خليك مرتاح يا سيد واحنان علينا نجيب خضره
 بفضل الله ورسول الله وبسر الإله نفك الأسرا
 قال السيد يا عبد اعمال طاوعتني وجبت الأبطال
 يا عبد العال جبت الأبطال اعمل يا عبد العال قهوة
 عبد العال داري الضحكة متين تقضيهم قهوة
 انهى انهى ابهار وانهي ابهار وانهيون يكفي الفقرا
 قام السيد من تحقيقه حمى التلقيمة في أبريقه
 وناولها للأشعث ي في أيده وقال خد صب القهوة
 الأشعثي لف عليهم وكان يسقي كل الفقرا
 اللي شرب قهوة بسكر واللي شرب قهوة سمره
 واللي شرب شربه بيضه واللي شرب شربات فطره
 وكله من يكرج واحد واليكرج فضل فيه القهوة
 قال له يا شاذني ماهيش كرامه إلا أن قدرنا نجيب خضره
 يا عبد اعمال يا مشدودي روح قدامي بشر خضره
 قال له أروح قين عمي يا سيد وانطرق كله (يهود) غفرا
 عبد اعمال قال باسم الله حمى وشال على رأس خضره
 يلقاها في مقعد عالي توحده حي ماثوش تاني
 قال صباح الخير يا نسب غالي يا محروسه باسم الله
 قالت صباحين وعمك قين قبل ما يجرى اللي ما يجرى
 قال لها باعتني أبو فراج وانتي على البال وعلى الفكره
 وجه (اليهودي) وقف بالباب ودخل مشرور على خضره
 وابن الملعون ينفخ ويقول ريحة (أغراب) يا خضره
 قام عبد العال قال يا بابي رح أموت فيك يا خضره
 قالت خضره يا عبد العال خلي نكالك على الله
 يا عبد اعمال جمد قلبك ده المكتوب غصب بيجري

يا ست الكل بشــــراكي طب دانا عـمي مكوع بره
ومعاه رجال الله جـمـعيا وف ايد كلك جريدة خضرا
لما سمعت قوله خضره طلقت زغروته ممتبره
قالوا اليهود يا فرحتنا خضره باين فايمة ترضي
أهي بتزغرت فرحاته والعريس بتاعنا عجب خضره
قالوا لها ياست الستات يا عود قرنفل في البستان
بتزغرتي علشان إيه كان لأن دي أول مــــرة
قالت بازغرت فرحانة جوزي شايفاه جاي من بره
أنا فرحانة قوي بجوزي عاجباني سحنته القبرة
لما سمعها (اليهودي) نط ورقص كمثـل مرة
وزجع يمشي ويتمايل خطوة تقـدام وخطوة تورا
وام الملعون ترقص وتقول أتستي ابني يا خضره
وعندي غيره اولادي كتير خدي اللي عينيكي عليه ناكـره
قالت لها غوزي وانسمي يقطع ابنك وأمه رخره
عنديهم وأحسن ليهم شوطه تجي لك فيهم بكره
أنا جاتي هنا عم السيد يضرب واحد يرمي عشرة
قال اليهودي هاتوا رمال لأجل اعرف أنا ضحكة خضره
بقي لها زمان وهي عندنا ماضحكشني ليه ولا مرة
اشممني اتهاودة بتضحك يمكن هيه عاملة مكره
راحوا اثنين وجابوا رمال علشان يكشف نية خضره
رمال من أهل زمان يضرب رمله في السنة مرة
وقال له اضرب يا رمال وقول لنا ع اللي ها بجري

يا رمال اضرب لي الرمل وشوف لي الفال
احسب اسمي واحسب نجمي بسرعة أمال
واحسب لي اليوم ما عليه لوم أنا بختي مال

واحسب نبي الشهر هل زي الدهر ده أنا دمعي سال
اضرب رملي يالله وقول لي وشوف لي الضال
قول لي علي فالي إيه زاح يجري لي وشوف الحال
أدي اليهودي ضرب رملة وحط وشال

سيدنا ارفاعي لخييط غزله
والعياوي يهدله أمله
الكيلاني زود خبيله
الديسوقي بعزق رملة
أدي الرمال مال عقله

إيه رمال ما تقول أمال وتشوف الضال
هو جرى إيه وساكت ليه أنا ها عطيتك مال
قال الرمال أنا عتلي اندار والقال منشال



الله الله يا بدوي وجاب اتيسرا
أقولك إيه واعيد لك إيه أول خراب بيتك بكرة
ما انتاش نافع (بالمدافع) جالك السيد حامي طنطا
طنطة مين يا رمال الشين قول حد وجاي لنا عن ماله
الرمال ناطق بيقول لي بلدك مليانة (من الفقرا)
علو الحيضان، سدوا البيبان البدوي شيطان يخطف خضره
قوموا غفروا واتحزروا ده ملك الموت واقف بره
قال نه اللعين يتخوفني ده أنا (عسكري الغين كره)
ده أنا لما اسكر واتماقني يتملي زندي ويضرب عثمه
دخل اللعين ع الخماره شرب عشرين قزازه خمره

وهاتوا سيفي ويا حصاني
 سحب الحصان وجاءي فاذع
 فقال له يا راجل عامل كده ليه
 قال له اخبرني ده أنا انبيدوي
 قال له اتعدل وحابيني
 قاله أنا ما أعرفش أحارب
 لكن يا يهودي أحاربك
 قام (اليهودي) استهتر به
 وإن قلت أه من العـمـر
 لكن اتعدل يا سيد
 خـد من يميتني واتلقني
 وتاني حربه ويا التالته
 وقال له اتعدل لي يا يهودي
 ونم حرايبك وسيوفك
 واحمي ضلوعك بدروعك
 قام اليهودي مد ذراعه
 قام ضربه السيد في ذراعه
 صرخ (اللمين) أه يا ذراعي
 وطلع هريان دخل (الديوان)
 أدي (اليهودي) جت ع السيد
 حط دلقه على الجريده
 يا دلق اسـروح واطوح
 والله يا دلق إن غلبوك
 اندلق هاج وماج فيهم
 يا رياح شرقي يا رياح غربي
 لما قـامـت كل الأرياح
 لازم أحارب في الفـمـرا
 لقي السيد كـوع بره
 ومال كـرشك طالع بره
 أحمد جياب اليسرا
 يا أقرع يا خطاف الأسرى
 إلا في الفـك وذكر الله
 أحاربك بالجريدة الخضرا
 قال له اضرب على ذراعي عشر
 يبـري لك الذمه في خضره
 ده أنا اللي لك وعد وحسره
 خـدها السيد ورمـاها بره
 ظهر انه (عسكري) هي (المعره)
 يا رباية الزور والفسـشـرة
 ثبت أنها زيـك عـمره
 دي زرع مصر جريده خضره
 قال له اضرب على ذراعي عشره
 خلا ذراعه مايل نورا
 طعناتك يا أقرع لم تبرا
 وقال امسكوا ده يا فقرا
 زي الجراد المنتـشـره
 وقال له يا دلق حاربهم يالله
 ما في يهودي يهرب بره
 يوم القيامة اشكيك الله
 شوطه ونزلت في الكفره
 يا حجارة نزلت كأنظره
 اندارت رؤسهم بالمره

قال (هبلية) خرقوا عينيّه ما خلونيش انظر خضره
ومدد ايده الطنطاوي وشال الشريفة المعتبره
وابوها من يومها ما نامشي ويبص يلقاها خضره
جايا الدايات كشفوا عليها لقوها بنت يختم الله
الله عليك عم يا سيدي تستاهل الرابة الحمره



نستخلص من هذا النص الطويل عدة نقاط تمثل في مجموعها رؤية الجماعة الشعبية للأخر اليهودي:

١- طمع اليهودي في خضرة ((مصر)) "قلب الوطن العربي"، ورغبته الشديدة في امتلاكها:

أتابي (غليون جاي م الروم)

فيه (الملعون) جاي من بره

فيه ابن سلطان (اليهود)

والنظار ولمح خضره

شال بعينه بالنضاره

شاف (الشريفة) المعتبره

يا رفقتي يا (يهود) بلدي

قلبي انشيك حببت خضره

٢- ان المال أقوى اسلحة اليهودي لتحقيق غرضه

يا مين يروح ويجيبها لي

وأنا أدبه مال بالكثرة

أنا أعطي له خزينة مال

وعيني يا خدها رُخره

٣- ان نجاح اليهودي في تحقيق أغراضه لا يتم إلا بمساعدة عملائه من

الداخل الذين اشتراهم بماله، ويجسد النص هؤلاء في صورة "عجوز مملونة

البوز" ويسلب منها مصريتها ويصفها بأنها "يهودية" وإذا كان الحجاوي

اعتبرها رمزا لمصرية جاهلة ضحك عليها اليهود فإننا نعتبرها رمزا أراد به
الفنان الشعبي شريحة من النخبة التي حققت نخبويتها بادعاء ما' التي
تعاقبت مع اليهود.. إنها رمز سمسرة الأوطان:

فيهم عجوز ملعونة البوز
متخصصة في ذل الحرم
قالت على عيني.. يا معلم
بكرم الصباح لأجيب خضره
وحياة رأسك مع جلاسك
لا أجيبها لك هي وعشره
عملت حيلة (اليهودية)
لبست سبعة وقالت الله

٤- أن العجوز ملعونة البوز سمسرة الأوطان' لم تتمكن من الوصول
لخضرة/ مصر وتسليمها لسلطان اليهود إلا عبر نخبة حاكمة مغيبة النوعي،
حيث يوقع السلطان (أبو خضرة) للعجوز/ سمسرة الأوطان على فرمان بتسلم
خضرة

راحت العجوز (على السلطان)
لقيته جالس مع الوزرا
قالت له (اختم له) ع (الفرمان)
تطلع معايا خضره به
مقدار ساعة افرجها
على الجناتين والبحره
السلطان مضى على فرمان
ولا يعلمش اللي ها يجرى

٥- أن الحيلة والمنكر هما غذاء اليهودي
أتأبى اليهود من مكرهم
قلعوا البرانيط وقالوا الله

قلعوا البرانيط وعملوا دراويش

وإداروا في العمة انخضرا

وشوهوا المعجزة من مكرها

سمت كبيرهم عبد الله

٦- تدرك الجماعة الشعبية أنها لا تتعامل مع اليهودية كديانة سماوية

وإنما مع يهود لا ديانة لهم سوى المال

ندم اليهودي على قرايبه

وقال أصليوها من الشعره

وبقى يضربها على الجنين

ويقول لها فين ربك فين

المال وبس لا بعده دين

ولا قبله ولا فيه آخره

٧- أن الجماعة الشعبية لم تجعل خضرة/ مصر تستقيث بالنخبة الحاكمة

لتخليصها وإنما استقائت بالأولياء وأصحاب الكرامات الذين تجمعوا

لتخليصها، ولهذا دلالة على اعتقاد الجماعة الشعبية في عجز النخبة

الحاكمة عن تخليص خضرة من محنتها فضلا عن اعتقادها في تحمل هذه

النخبة مسئولية التضييق فيها من البداية

وانضايقت ندهت قالت

صابر لامتي يا ساكن طنطا

صابر لامتي يا سيد

موش طايفة اصبر لبكره

يا تتجدوني يا.. اهلك

وإدفن روحي في حفرة

حقه إن نسييتي يا سيد

ها تشمتوا في الكفرة

يا رب غيبتني وأرحم ضعفي

برجال الله، الأمرا



إذن، تلك هي ملامح رؤية الجماعة الشعبية للآخر اليهودي بالطريق المباشر والتي نجد تجسيدا لها في أمثال عامية مثل:

زي قرابة اليهود تلتينها كذب

- زي فقرا اليهود لا دنيا ولا آخرة

- زي طرب اليهود بياض على قلة رحمة

- زي اليهود وش نضيف وجبة زي الكثيف

- زي ساعي اليهود ما يودي خبر ولا يجيب خبر.

غير أنه في الحقيقة لا يمكن أن ندرك أبعاد رؤية الجماعة الشعبية للآخر اليهودي (لا بقراءة السيناريو الذي وضعته الجماعة الشعبية في السيرة الهلالية لأشكال العلاقة بين الآخر اليهودي والآخر السلطوي من خلال وضعيتين للسلطة : الأولى وضعية انحاكم الفعلي واثانية وضعية الساعي لانتزاع السلطة. وتضع السيرة الهلالية السيناريو هكذا:

١- السلطان حسن هو انحاكم وقد ملك بلاد الغرب مما يجعل السلطان اليهودي (شمعون) حاكم بلاد الكوع يخاف من فروسية بني هلال وبطولاتهم التي لا تقاوم فيشير عليه وزيره المسلم أبو الجود بأن يكسب ود السلطان حسن بالهدايا والجواهر فيستحسن شمعون هذا الرأي وينفذه.

٢- يُقتل السلطان حسن ويُقتل أبو زيد فتقع الفرقة بين بني هلال، فيظهر الوجه الحقيقي للسلطان اليهودي شمعون معلنا رغبته في استغلال هذه الفرقة ليمتلك هو البلاد، وقال لوزيره أنا مرادي أن أجمع العساكر وأذهب إلى بني هلال وأنهم لابد أن يكونوا قد وقعوا في بعض، فمن الموافق أن نكون حاضرين ونساعد في الحرب القوى ونملك نحن البلاد وتكون قد ساعدتنا المقادير وقتلت الأمير دياب لأنه صار شيخ كبير (١) (٢).

٣- يتسلطن دياب ويصبح في وضعية انحاكم لتأخذ الجازية ومعها يتامى بني هلال وضعية الساعي لانتزاع الحكم من دياب واستعادته كما كان وقت

السلطان حسن وأبي زيد.

٤- تلجأ الجازية ومعهما اليتامي السلطان اليهودي ليساعدها في تحقيق غرضها تنفيذاً توصية أبي زيد بأن يلجأوا للملك شمعون، ومن ثم يصبح السلطان اليهودي حامياً للجار من وجهة نظر الجازية في وضعية المعارض السلطوي^{٣٧}

ألا يا ملك شمعون اسمع قصتي
واصغي لقولي يا حماة الجار
ما قال أبو زيد روحوا بأهلكم
إلى الملك شمعون عز الجار
وجينا إلى عندك طالبين مكارمك
يا بركي يا مكرم الزوار^(٣٧)

٥- السلطان اليهودي شمعون يستضيف الجازية واليتامي لوقوعه في هوى الجازية وطمعا في الاستيلاء على حكم دياب بالتحالف مع الجازية واليتامي ومن معهم من بني هلال.

٦- دياب يخاف على سلطانه من تحالف اليتامي مع السلطان اليهودي شمعون فيرسل إلى شمعون رسالة يتوسل إليه فيها ليقبل اليتامي مغفراً إياه بالاستيلاء على أموالهم ويأن يكون له نصيباً في أي حرب.

وتوسل (دياب) إلى شمعون يقول:

يقول القتي الزغبى دياب الماجد
ونيران قلبي زائدات سمير
يا أيها الغادي على متن ضامر
تسبق هبوب الريح عند مسير
إذا جئت الكوع فانزل برعها
وعقل جوادك بالزمام وغير
عواظي للسلطان شمعون ورقتي
وسلم عليه وشيد كثير

أريد يا شمعون تقتل اليتامي
وتدعيهم على وجه التراب عقيبر
وخذ أموال دريد وجمائهم
وأبقى أنا لك بالحرب نصير (٣٨)

٧- الرسالة تقع في يد الوزير المسلم أبو الجود ثم يؤكد الجازية واليتامي أنه لو وصلت هذه الرسالة ليد شمعون فسوف يحقق غرض دياب لأنه طماع ويخاف من دياب. ومن ثم يعرض على الجازية أن تبادل شمعون الفرام لتأمين جانبه فترفض الجازية ذلك الاقتراح لأنها امرأة مسلمة بنت مسلمة وتثير في الوزير الغيرة على الإسلام 'ونينا صلي' الله عليه وسلم أوصانا بمساعدة بعضنا البعض.

٨- يعقد الوزير المسلم أبو الجود مع الجازية صفقة سياسية إذ يعرض عليها أن يتزوجها مقابل أن يتحالف معها للتخلص من شمعون ويتولى اليتامي حكم بلاد شمعون فتوافق الجازية.

٩- الوزير المسلم أبو الجود يضع خطة لتنفيذ الصفقة السياسية تبدأ بتجهيز جيشه وجيش اليتامي للحرب ثم عرض اليتامي على شمعون الزواج من عمتهم ثم الدخول في دين اليهود لإتمام الزواج ثم قتل شمعون عند اختلاله بالجازية ثم الهجوم على اليهود والاستيلاء على الحكم ليتولى الأمير بريقع ابن السلطان حسن حكم بلاد الكوع. ويتم تنفيذ الخطة لتبدأ دورة جديدة من الصراع على السلطة والتأثر من دياب.

يكشف هذا السيناريو عن وعي الجماعة الشعبية بأن المصالح المطلوية هي المحركة للحدود الدينية سواء كانت سلطة قائمة تسعى لتثبيت نظام حكمها أو أطرافاً أخرى تسعى للسلطة. فهدف السلطة القائمة (دياب) هو تأمين نظام حكمه من المعارضين (اليتامي) الطامعين في السلطة وإذا كان اليهودي هو الذي سيحقق له هذا الهدف فإنه لا مانع من التوسل إليه واستعطافه والتحالف معه للتخلص من معارضيه وإن كانوا من أبناء دينه. وكذلك الأمر بالنسبة للمعارضين (اليتامي) الساعين لاسترداد سلطان أبيهم إذ

يُمتدح اليهودي بأنه حامي الجار وأنه صاحب مكارم حتى يتحقق الهدف المنشود، أما إذا أحس المعارضون (الينامي) بميل الآخر الديني (اليهودي) للتحالف مع النظام القائم (دياب) فاستراتيجية انصائح تحتم التخلص منه. وإن كان قد غاب عن الآخر السلطوي (سواء الحاكم أو الساعي للسلطة) الهدف البعيد لذلك اليهودي فإن الجماعة الشعبية لم يغب عنها ذلك إذ جعلته يعلن هدفه وهو الاستيلاء على هذه البلاد وطمعه فيها سواء في السيرة الهلالية أو في نص خضرة الشريفة. وأخيراً، يمكن أن يكون هذا السيناريو للعلاقة بين الآخر السلطوي والآخر اليهودي إجابة للسؤال حول سبب نجوء الجماعة الشعبية في نص خضرة الشريفة للأولياء والندراويش وأصحاب الكرامات لإنقاذ خضرة/ مصر دون النجوء لآخر السلطوي!!

الآخر المسيحي

يبدو كلمة الآخر المسيحي مزعجة، وهي كذلك بالفعل، لاسيما أن الواقع لا يحتمل المناقشة الجادة إلا إذا كانت مؤطرة بخطوط حمراء. لكننا نعتقد أنه لا تعارض بين وصف المسيحي بالآخرية وبين مفهوم الوحدة الوطنية بوصفه مفهوماً له أبعاده الثقافية والسياسية، إذ الطبيعي أن تكون الوحدة ناتجة توحيد بين واحد وآخر أو بالآخرى بين آخرين ولا يضر الوحدة وعي أحد الطرفين بالآخرية وإنما الذي يضر الوحدة بالفعل أن تكون هذه الآخرية سبباً لسلب وانتهاك حقوق المواطنة.

فالوحدة الوطنية تنطوي ضمناً على إقرار بأن الدافع للدخول في علاقة وحدة هو الوطن ومن ثم فمن المنطقي ألا يكون هناك ما يقدر على زعزعة هذه العلاقة إلا الوطن، لأن الوطن بيساطة حقوق مكتسبة، فباعتبار الوطن حقوقاً يكتسبها المواطنون بالتساوي تكون الوحدة الوطنية بمثابة علاقة توحيد لا مجال لإضعافها، وكما أن الوطن حقوق مكتسبة فإنه كذلك واجبات تؤدي طواعية ودون تمايز، وتلك الواجبات هي 'حقوق الوطن'، فإذا كان الوطن باعتباره حقوقاً مكتسبة دون تمايز يؤسس الوحدة الوطنية فإن التوحيد هو

النتيجة الطبيعية لها، إذ يتوحد طرفا العلاقة تحت راية الدفاع عن حقوق الوطن، والعكس صحيح: بمعنى أنه إذا سلبت حقوق مواطنة أحد الطرفين لحساب الطرف الآخر فإن ذلك يعنى استدعاءً رسمياً لأليات عمل الفتنة والتفتيت. وهنا يبرز سؤالان، الأول يتعلق بمن يقر الحقوق أو يسلبها؟ والثاني يتعلق بمن الرابع من الفتنة؟

لاشك أن من يمتلك القدرة على إقرار الحقوق وسلبها هو الآخر السلطوي، ولاشك كذلك أنه الموجه الأول للآخر السلطوي في إقراره للحقوق أو سلبها هو مصالحة السلطوية، والمصالح السلطوية تعنى ضمن ما تعنيه عقد صفقات سياسية وانتهاج سياسات تهدف بالأساس إلى تثبيت واستمرار التوضعية السلطوية للآخر السلطوي وإحكام قبضته على مجريات الأمور فالمهدف احتكار السيطرة، ولعل أبرز الأمثلة الدالة على ذلك هو ما كان من نظام السادات، إذ كان لنظام السادات دور رئيسي في إشعال نيران الصراع الطائفي، ليس فقط بافتعال معارك مع الكنيسة وبالتسامح وسعة الصدر اللذين ووجهت بهما الجماعات الإسلامية زمناً طويلاً باعتبارها قوى تقف في وجه اليسار والمعارضة في الجامعة وانتقابات. وإنما أيضاً في الدور الذي لعبه الحزب الوطني الديمقراطي في كارثة الزاوية الحمراء، بالذات، وفي تغلي وزير الداخلية آنذاك عن مسؤوليته في المحافظة على الأمن والنظام؛ وذلك لمصلحة الجماعات المشعة للنيران^(٢٩). وقد جسدت الجماعة الشعبية وعيها بالدور الذي لعبه الآخر السلطوي (نظام السادات) في مسألة الفتنة الطائفية من خلال أكثر أشكالها التعبيرية مواكبة للمتغيرات المجتمعية التي بصاحبها تغيرات في رؤية الجماعة الشعبية للأحداث التي تحيط بها، وهو شكل النكتة الشعبية ومثال ذلك مرة السادات كان مسافر بره.. وكان معاه في الطائرة شيخ الأزهر والبابا شنودة.. شوية وجت المضيفة وقالت ته باريس لازم واحد يرمي نفسه عشان الطائرة متفتتش.. اتسادات فكر وبعدين قال حسأل كل واحد منكم سؤال واللي معرفش يرمي نفسه.. سأل شيخ الأزهر قاله: إيه هي بلد المليون شهيد؟ قاله: الجزائر.. سأل البابا شنودة: تعرف أسماؤهم؟

(المصدر: حسن رشاد - ٢٠١٠ سنة - دار السلام)

والحقيقة أن "الصفقات السياسية" التي تقوم على توظيف نزاع طائفي دليل واضح على قصر نظر الآخر السلطوي الذي يلهيه الريح الوقتي البسيط عن فداحة الخسارة بعد ذلك، لأن نيران الصراع الطائفي لا تبقى ولا تذر. وعندما تشتعل فإنها أول ما تلتهم تلتهم مشعلها.

ولا يخفى أن المصالح السلطوية إذا ما فرضت تحالفا بين الآخر السلطوي (المسلم) وجماعات إسلامية فإنها تقر حقوقا لأنصار هذه الجماعات وتسلبها من غير أنصارها سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين، مما يعني أن الضحية الأولى لهذه التحالفات النخبوية هم الجماعة الشعبية مسلمين ومسيحيين لأن الهدف الحقيقي من هذه التحالفات هو "احتواء حركة الشعب المصري وصرف اهتماماته وصرف أنظاره عن التوجه إلى قضايا الحقيقة ذات الأولوية الصارخة من الاستقلال الوطني والتنمية الاقتصادية والتقدم الاجتماعي وتوسيع الديمقراطية"^(١٠).

إذن، إذا كان الخاسر هو الشعب، فمن الربح سوى أعداء الشعب سواء هي الداخل أو الخارج؟

إن الطائفية والتعصب نتيجة طبيعية لتهديد يواجهه الشعب يدخله في مجال الإحساس بضيق الأمان والسلام النفسي فيما أن ينطوي على نفسه أو يهاجم ويصادم وهذا ما يؤكد الأب متى المسكين في مقالته "الطائفية والتعصب". ويرى كذلك أن "سلاح التهديد الاقتصادي هي إثارة الطائفية أقوى بكثير من سلاح التهديد الديني الخالص..."^(١١)

لاشك أن ثمة قوى خارجية هي الرابحة من إشعال نيران الفتنة في مصر وهي تلك القوى التي تحرص على ألا تستعيد مصر عافيتها لتفقد المنطقة العربية إلى آفاق الاستقلال الوطني والتقدم الاجتماعي ولا تتمكن من الانفلات من "ساقية" التبعية الاقتصادية والسياسية والثقافية.

وللأسف أن قصر النظر داء يتفشى في الآخر السلطوي العربي وربما الإسلامي، إذ بعد أن كانت أصابع الاتهام تشير في الماضي إلى الاستعمار

الإنجليزي أصبحت تشير في الحاضر إلى الإمبريالية العالمية والمشروع الصهيوني وإلى جانبها قوى مساعدة مثل السعودية وإيران.

ويبقى السؤال الأهم: هل لهذه المشكلة جذور في الثقافة الشعبية؟

لاشك أن ثمة نقصا متلاحظه في محاولة الدراسة الإجابة على هذا السؤال، ويتمثل في أنها لم تستطع أن تعثر على مؤثرات شعبية توضح نظرة المسيحي للآخر المسلم إلا فيما ندر وذلك لما يحيط بالموضوع من صعوبات علمية وعملية، وهذا لا يعني أننا نزعم أن الثقافة الشعبية يمكن تصنيفها إلى ثقافة شعبية مسلمة وأخرى مسيحية. بل على العكس تماما إذ نرى أن الثقافة الشعبية بوتقة تنصهر فيها الاختلافات تبرز التجانس، وهذا ما يؤكد د. أحمد مرسي في كتابه 'مقدمة في الأغنية الشعبية' إذ يرى أن 'الفروق الواضحة كاختلاف الدين مثلا لا تبدو آثارها في مضامين الأغاني أو موسيقاها'.^(١٢) ذلك أن الجماعة الشعبية تردد نفس الأغنية دون تغيير جوهري إلا ما كان من استبدالها كلمة 'نبي' بكلمة مسيح. ويدلل د. أحمد مرسي على ذلك بنماذج من أغاني الحج لدى المسلمين وأغاني قدس لدى المسيحيين إذ يقول المسلمون:

من البعد بآنت جبتك يا نبي.. من البعد بآنت
من البعد بآنت.. ونضرتها الجمال.. وصامت وهامت
من البعد طلّت.. جيتك يا نبي.. من البعد طلّت
من البعد طلّت.. نضرتها الجمال.. وصامت وصلت
ويردد المسيحيون نفس الأغنية على هذا النحو:
من البعد بآنت جبتك يا مسيح.. من البعد بآنت
من البعد بآنت.. نضرتها الجمال.. وصامت وهامت
... الخ.

وهي أغنية أخرى يقال:

جنينه ونشوها.. هي طريح العدرا.. جنينه نشوها
جنينه نشوها.. كملتها الملوك.. لريم وأبوها

جنينه وجنه.. في طريق العدرا.. جنينه وجنه
جنينه وجنه.. كملتها الملوك.. للي صام وصلى
ويغنيها المسلمون على اتنحو التالي:

جنينه نشوها.. في طريق النبي.. جنينه نشوها
جنينه نشوها.. كملتها الملوك.. وزاحوا وسابوها
جنينه وجنه في طريق النبي.. جنينه وجنه
جنينه وجنه.. كملتها الملوك.. للي صام وصلى

والأمثلة الدالة على التجانس في مضامين الأغاني الشعبية بين المسلمين
والمسيحيين كثيرة، حتى أننا نجد في دراسة إبراهيم حلمي بيت المقدس في
الفولكلور المصري التي قدمها في المؤتمر القومي للقدس بالقاهرة ١٩٩٨ أن
استلهاهم الشعراء والموسيقيين للأغنية الشعبية لم يعرف التمييز بين ما هو
مسيحي وما هو مسلم. إذ يستلهم الشاعر أحمد رامي والموسيقي رياض
السنباطي كلمات وألحان أغنية شعبية كان يؤديها حجاج القدس في الأريمنات
تشدوا أم كلثوم ومعها الشعب المصري بأغنية «على بلد المحبوب وديني»
وكلمات الأغنية الشعبية تقول:

على بلد الفادي وديني
زاد شوقي ليسوع وحنيتي
يا مسافر على اورشاليم
أنا لي هي بيت لحم خليل
من شوقي ما بنام الليل
على بلد الفادي وديني
يا يسوع أنا قلبي معاك
طول عمري أنا اطلب رضاك
تتمنى عيني رؤياك
أنا أجيلك وأنت تهديني (٤٢)

ومع ذلك فإن القول بالتجانس في مضامين الأغاني الشعبية لنفي الوعي

بالأخيرة الدينية إنما هو قول يجانبه الصواب، وذلك لأن ثمة أشكالاً أخرى من أشكال التعبير الشعبي تفكر صفو هذا التجانس لاسيما عند تقديم رؤية أحد الطرفين لأخيه الديني. ولاشك أن العلاقة الصراعية بين الثقافة الشعبية والثقافية الرسمية والتي تحدثنا عنها في الباب الأول يمكن أن تكون عاملاً رئيسياً في تشكيل هذه الرؤية. فما نجده مثلاً من أمثال شعبية تمثل جذوراً للصراع الطائفي في الثقافة الشعبية هي تجسيد تعبيرى لظروف تاريخية مرت بها العلاقة بين المسلمين والمسيحيين وتخزينها الذاكرة الشعبية لتستدعيها إذا ما طرأت ظروف تاريخية مشابهة لزمن نشوء هذه الأمثال الشعبية. غير أنه يصعب علينا تحديد زمن نشوء كل مثل والظروف التاريخية التي ارتبط بها.

ومن هذه الأمثال:

- قبطي بلا مكر سجرة بلا طرح

- يا كنيسة الرب اللي في القلب في القلب (قائه المسيحيون حينما أسلموا)

- صباح الخير يا كنيسة واللي في القلب في القلب (يقوله المسلمون)

تدل هذه الأمثال على أن ثمة توجساً من الآخر لكنه ليس عداً، صريحاً ومعلنًا ولا يخفى أن هذا التوجس مقموع "اللي في القلب في القلب" لدى الطرفين، ولا نستطيع أن نجزم بأن القامع هو السلطة إلا إذا تم تحليل السياق الذي يستشهد فيه بالمثل. ونمل الصدفة البهتة هي التي التاحت لي أن أرى موقفاً حياتياً يتم الاستشهاد فيه بالمثل الأخير، إذ كنت في زيارة عائلية لمحافظة سوهاج وبينما اجالس مع أحد أقاربي على المقهى وجدت جليس يتكلم مع شخص آخر في شئون تجارية تربطهما وانتهى الحوار بأن شتم هذا الشخص جليسي ولم يرد عليه كما هو معروف عنه: فتضرت إليه مستظهماً فإذا به يبرر موقفه بأن هذا الشخص مسيحي، أدلوقتني الواحد يتخاف مع (لواء شرطة) ولا يتخافش مع مسيحي، ثم أردف نصيحته بالمثل الشعبي:

- 'صباح الخير يا كنيسة واللي في القلب في القلب'

إن مقارنة بين دوافع السادات للتحالف مع الجماعات الإسلامية لدرجة

التستتر على بعض جراتمها مثل كارثة الزاوية الحمراء وبين دوافع مواجهة النظام الحالي لهذه الجماعات مواجهة أمنية عنيفة يمكن أن توضح أن التطرف ليس سمة الجماعات الدينية فحسب وإنما سمة أنظمة الحكم أيضا وإذا كان مفهوما أن أسباب تطرف الجماعات الدينية تتمحور حول السعي إلى السلطة في أسرع وقت ممكن وبأي أسلوب فإن أسباب تطرف نظام السادات بتعائنه معها والتستتر عليها تتمحور حول توظيفها للحفاظ على السلطة وتخليصه من معارضيه، فهي مصالح سلطوية داخلية. أما المواجهة الأمنية التي ووجهت بها وما زالت تواجه بها الجماعات الإسلامية، والتي تعد بمثابة عنف مضاد تعنف هذه الجماعات فإن أسباب تطرفها ولاشك تتوزع على إملاء المصالح السلطوية الداخلية والخارجية لذلك الموقف بعد أن تبين استفعال خطورة الجماعات الدينية لاسيما المسلحة على استقرار النظام رغم الصفقات السياسية الجزئية مع الجماعات الإسلامية حول النقابات واتحادات الطلاب والمجالس المحلية. أما المصالح السلطوية الخارجية فهتملت في حرم النظام على الخروج من مأزق دولي أوقعه فيه التطرف مما يعطي الفرصة لتوظيفه سياسيا بشكل يهدد مصالحه في الخارج واستقراره في الداخل.

وفي ظل هذه الظروف السياسية تتشكل رؤية الجماعة الشعبية بتأثير من الخطاب الديني المثير للتعصب الديني سواء عند المسلمين أو المسيحيين ويقاوم هذا التأثير ثقافة رسمية تسعى للحفاظ على الاستقرار بإظهار التجانس النخبوي (السلطوي) بين المسلمين والمسيحيين هذا إلى جانب المواجهة الأمنية التي وإن كانت تسعى للتخلص من رؤوس التعصب ومثيري الفتن إلا أنها لا شك تترك آثارا جانبية على تشكيل رؤية الجماعة الشعبية إذا ما اختل رادار السلطة في توجيه "العنف"، وبالتالي يكون أي عنف موجه للجماعة الشعبية على سبيل التعميم عاملا مساعدا لمثيري الفتن وليس مواجهة للتعصب. إن العنف يضاعف التوجس مما يدفع الجماعة الشعبية لاستدعاء موروثات نشأت في ظروف تؤثر العلاقات بين المسلمين والمسيحيين لتدعيم رؤيتها التوجسية الآتية.

ففي سيرة الظاهر بيبرس على سبيل المثال لا الحصر (التي لم تعد تروى الآن واقتصر وجودها على نسخها المطبوعة) نجد ما يمكن تفسيره بعلاقة عدائية بين المسلمين والمسيحيين في ظل ظرف تاريخي خاص بخطر الحروب الصليبية على بلاد الإسلام. مما يعني أن هذه الرؤية العدائية في الماضي والتي تأثرت بآخر معتدي استعماري رفع راية الدين، هي رؤية ذات سياق تاريخي معدد، لكن لا يستبعد أبدا استدعاؤها إذا ما توافرت الشروط لذلك، وهنا تكمن خطورة الشعارات الدينية التي تنتشر خلفها الإمبريالية العالمية. والتي يقابلها الآخر السلطوي بالتخفي خلف شعارات دينية مضادة أحيانا أو إكسابها مصداقية من خلال ردود الفعل الأمنية غير الطبيعية أحيانا أخرى.

والحقيقة أن سيرة الظاهر بيبرس طرحت موقفين للآخر السلطوي من النصاري في ظل الحروب الصليبية فالموقف الأول يتعلق بصلاح الدين الأيوبي إذ بعد انتصاره في معركة حطين على جيوش الإفرنج سار بجيشه إلى القدس وحاصرها. ثم جرت التفاوضة على أن يخرج الإفرنج من القدس ويرحلوا إلى بلادهم وعلى كل نفس جزية ثلاثة دنانير ثم راجعته نصاري العرب بأمرهم وقالوا له نحن سكان البلاد دعنا نكون تحت حكمك فسمح لهم في الإسكان وأمنهم^(٤٤).

فصالح الدين تعالى على الموقف واستطاع أن يدرك الفارق بين المعتدي المتزوي يزوي الدين المسيحي وبين المسيحي شريكه في الرؤية. أما الموقف الثاني فيتعلق بموقف الظاهر بيبرس من كنيسة القيامة أو كما تسميها السيرة كنيسة القمامة إشارة إلى ما كان عليه التوضع عند مجئ عمر بن الخطاب تسلم القدس (ذ يرد على لسان بيبرس:

”وحق ديني لابد أن أقيم شعائر الدين، وأجعل هذا المكان (بيت المقدس) حرم المسلمين، وأحرم الكافرين أن يصلوا إلى هذا المكان وأسد باب القمامة بالطين“^(٤٥)

ولاشك أنه في ظل تعصب الملوك لديانتهم تشكل الجماعة الشعبية رؤيتها العدائية وتسرد ما يبرزها، إذ كما لاحظ إبراهيم حلمي أن سد الكنيسة

مُبرر لدى الراوي في السيرة بأن زوار الكنيسة يأتون بالأموال والجواهر يُفهموها في ماء المعمودية وشخاخ الرهبان بالكنيسة، كما أن دروس العلم هي داخل الكنيسة بين القسوس والبرهان تتعجب من أكل المسلمين للحم الضائي وتركهم أكل لحم الخنزير، كما تتعجب من أكل المسلمين ثلجبن وشريهم تلمش في حين يتركون شرب الخمر، وهي تشرح علوما لا تفهم بين المتلقين على طريقة الثرثرة التي تدعى العلم وهي خاوية على عروشها من أي معنى يدل على أنها ذات قيمة.

واحد علوم علماء كنيسة القمامة هو تفسير الأحلام للمترددين، غير أن بعضهم يستغل ذلك التفسير يفرض طلب الممارسة الجنسية مع إحدى الزائرات لها من بنات الملوك^(٤٦)

ويترتب على تعصب الملوك لديانتهم أيضا ظهور فئة المتلاعبين بالأديان والمتاجرين بها، وتحدد الجماعة الشعبية هذه الفئة بأنهم دائما قرييون من السلطة، ومن هذه الشخصيات في سيرة الظاهر بيبرس جوان اللعين وشيخة جمال الدين وفي سيرة ذات الهممة شماس اللعين.

ولا نجد تفسيراً للمتلاعبين بالأديان أفضل من التفسير الذي قدمه رفاعة رافع الطهطاوي بذكاء شديد عندما لاحظ أن الملوك إن تعصبوا لدينهم؛ وتدخلوا في قضايا الأديان؛ وأرادوا قلب عقائد رعاياهم المخالفين لهم فإنهم يحملون رعاياهم على النفاق، ويستبعدون من يكرهونه على تبديل عقيدته؛ وينزعون الحرية منه فلا يوافق الظاهر الباطن^(٤٧).

أما في السيرة الهلالية فلا توجد إشارة لوجود الآخر المسيحي داخل القبيلة، وإنما يحضر الآخر المسيحي بوصفه معوقا لحركة القبيلة نحو تونس ومعترضا طريقها للتجارة من الجذب. ويمثل البردويل وقد كان ملكا على العرش هذا النموذج الذي يستعين بالجان قهر أبي زيد فيشتمه أبو زيد في معركة كلامية بأنه أفرنجي وجده 'حنا' ويعرض عليه إما أن يسلم أو يقتله.

واسم أمك صالحا يا بردويل

من لمتك كانت تشيل مرادي

أبوك افرنجي وجدك حنا
وانت مخالف بالعين مرادي
إن كنت ما تسلم دهيئك طمنة
وأصير لك بين الملوك معادي
فتتحول المعركة إلى معركة بين الملائكة وملوك الجان السفلية فتنتصر
الملائكة لأبي زيد بل وتزغرد زوجة البردويل بقتل زوجها.



الآخر النوعي

تعاني المرأة من عبء الأخيرة السلطوية مرتين، إذ تعاني مع الرجل من مظاهر هذه الأخيرة المتمثلة في احتكار رعاية البشر واعوانهم لخيرات البلاد الاقتصادية واقتدار الجماعة الشعبية رجالاً ونساء لحقوقها الاقتصادية والاجتماعية فضلاً عن السياسية. وتعاني المرأة منفردة وبشكل مضاعف لاستناد الأخيرة السلطوية على ثقافة ذكورية باعتبار العصبية هي الآلية التي تقدمها هذه الثقافة الذكورية للوصول للسلطة واحتكارها وباعتبار العصبية قرينة القوة، أيًا كان مصدر هذه القوة سواء بالانتساب لقبيلة قوية أو بالانتساب لمؤسسة عسكرية، فالأمر لا يحتاج لأكثر من توسيع مفهوم العصبية، فإن اقتدار المرأة للقوة المدعمة والمؤهلة للسلطة يجعلها مفعولاً به وليس فاعلاً، إلا إذا اكتسبت فاعلية بانتسابها لعصبية فتغلب صفة كونها ذات عصبية/ قوة على كونها امرأة، عندئذ يمكنها أن تتميز عن غيرها من النساء فتتحصل على ما يتحصل عليه رعاية البشر واعوانهم من حقوق وامتيازات.

إذن، في ظل هذه المعاناة المضاعفة للمرأة من منظومة الأخيرة السلطوية يبدو أنه لا مجال للمرأة لاكتساب حقوق المواطنة دون تمييز نوعي إلا إذا كانت حاملة للثقافة الذكورية ومدعمة بفكرها وأفعائها للأخيرة السلطوية، أما من يحاولن طرح ثقافة نسوية حقوقية ومناهضة لمنظومة الأخيرة

السلطوية فإنهن يدركن ضرورة الاستناد لقوة تدفع الآخر السلطوي لنح بعض الحقوق بصورة جزئية حرصا على مصالحه الخارجية في المجتمع الدولي. وللأسف، أن المنظور الثقافي يوضع المرأة أكثر قتامة وصدقا من المنظورات القانونية أو التشريعية.. الخ. ذلك أن أي حقوق تشريعية تحصل عليها المرأة تصطدم بامرأة حاملة لثقافة ذكورية وناقلة لها من جيل لجيل، إنها تلك المرأة التي تربي ابنتها على أنها دون أخيها في كل شيء، بل من البداية فاستمرار الحياة الزوجية للمرأة مرهونة بإتجاب الذكر. وما أكثر الأمثال الشعبية التي تردها النساء لتدلالة على الاحتفاء بالذكر:

- إياك على ده الطلق يكون المولود غلام ولا تكونش بنية ونشمت الجيران.

- انوئد فرحة ولو كان طرحة

كلمة ولد تهز البلد

- انلي مالوش ولد عديم الضهر والسند

- يا أم الوئد حطلي انولد في الجيب. الولد ذخيرة للمجز والشيب

- عمر الوحداني ما يكيد عدو

- ولد شارب من لبن أمه

ولد ما ولدتوش ولادة

بل إن العناية الصحية والغذائية للأم بعد الإنجاب متوقفة على أن يكون

المولود ذكرا، إذ تقني النساء:

لما جالوا ولد

انشد ضهري وانسند

وجابوا لي البيض بجشره

جلت عايم في الزبد

لما جالوا دا غلام

انشد ضهري واستجام

وجابوا البيض بجشره

جلت عايم في الدهان (١٨)

ويصل أثر الثقافة الذكورية على المرأة إلى ذروته عندما يكون المولود أنثى

فلا ترحب الأم بابنتها في مونولوج دال:

من يوم ما جيئي يا بنتي

ما فرح بيكي قلبي

وأملك اتحضت ع الكرسي

والداية لزقت في الأرض

وابوكي من قلة عقله

جانب الموس وحلق شعره

جأت الناس تبارك له

قال يا ناس ما جاناشي حد (١٩)

وتعلن الأم تفورها من ابنتها صراحة:

لما جالوا دي بنت

كانت لحظة زفت

والعصيدة بجت فرت

والبلح بجي عقارب

عمال يلدغ في الشوارب

لما جالوا دي بنيه

انهد ركن البيت عليه

جابوا لي البيض بجشره

وبدال السمن ميه (٢٠)

ولا ترحب الأم بابنتها إلا إذا كان نديها الأولاد والذكور بما يكفي فتحتاج

الابنة لتساعدتها في أعمال البيت لاسيما عندما تكبر، أما إذا لم تكن قد

اتجبت الذكور وولدت أنثى فإنها إن رحبت بها إنما يكون ترحيباً زائفاً، ظاهره

ترحيب وباطنه لا ترحيب. إذ هي مدفوعة لذلك لتواجه "اتموازل" من التجيران

الشامتين فيها لعدم إنجابها الذكر، وتبالغ في ذلك حتى أنها تعلن أنها هي

التي لا تريد الذكر فيؤكد الشئ بنقيضه.

لما قاتلوا دي بنية
جلت يائيلة هنية
تكس لي وتقرش لي
وتملا لي البيت ميه
لما قاتلوا دا غلام
جلت يائيلة ضلام
اكبره ويسمته

ويا خذوه مني النسوان (٢١)

لا يخفى أن تغفل العصبية في نسيج العلاقات الاجتماعية أفقياً ورأسياً هو السبب الرئيسي لتمييز الثقافة الشعبية بين الذكر والأنثى، والأمر يتجاوز مفهوم "العزوة" عند نشوب خلافات بين "عائلات والاستفادة من الذكور في العمل الزراعي إلى اقتران استمرار الحياة/ الخلود بالذكر، وإن لم يكن خلوداً للبدن فهو خلودٌ لاسم والذكر "الذي خلف ما منتشر". والمقصود هنا بالطبع الذكور حتى أن الميت إذا كان له أولاد ذكور يتميز عن لا ذكور له بتقديم موعد الأربعين يوماً أو يومين.

إن كون المرأة حاملة لثقافة الذكورية ومرضعة إياها لأبنائها ذكورا وإناثا يمثل حجر عثرة أمام أية محاولة نخبوية لنشر ثقافة نسوية حقيقية، وليس معنى ذلك وقف المحاولة وإنما يعني ضرورة إعادة قراءة وضع المرأة في الثقافة الشعبية وعلاقاتها المتشابكة مع الآخر السلطوي. تلك العلاقة المستسخة من علاقاتها الأسرية. حتى يمكن كسر الدائرة المفرغة التي تدور في قلبها الثقافة النسوية. وحتى لا يكون حق المرأة في الترشح للانتخابات والتصويت فيها هو ذاته الوسيلة القانونية التي توظفها الثقافة الذكورية لانتهاك حقوق المرأة.

نحاول أن نتبين الآن العلاقة بين الآخر السلطوي المستند على العصبية/ القوة العسكرية وصورة الآخر النوعي في هذه الثقافة الذكورية. ففي السيرة الهلالية نجد نصاً هاماً يوصي فيه السلطان حسن بن سرحان أحد الأمراء الذين استسلموا له بعد انهزيمة فأصبح حاكماً باسمه وهو السركس بحفظ

الشرائع الملوكية و يحذره من النساء، وتورد النص رغم طوله على هذا النحو:
'احذري يا سركن من النساء الأشرار فإن مكرهن عظيم وخطواتهن تؤدي
إلى قناع الجحيم لأنهن أصل الأذى والضرر وسلاح إبليس عدو البشر.
يتظاهرون^(١) بين الرجال تحت برقع العقاف والكمال وهن أغدر من كل
إنسان ومن أعظم البلوات وبهن الشيطان تسلط على ملك سليمان وكان أعظم
حكماء الزمان وأفضل رجال العصر والأوان حتى غدره وطفاه ونال منه مبتغاه
ثم لما تسلط على أيوب بأمر الله كان هو مذكور في التوراة وإعدائه كل جيرانه
وفجعه بينه وبيناته واتخذ امرأته له سلاحا فكان يحاربه بها مساء وصباح وهو
الذي وسوس إلى حواء فأغوت آدم وبها دخلت الخطية إلى العالم وبها أخطية
الموت الذي لا مفر منه فبالجملة أنهن مفاتيح الشرور فلا تترك إيهن أمر^(٢)
من الأمور لأن ليس تهن عهد ولا أمانة....'^(٣)

تلك هي نظرة الثقافة الذكورية للمرأة والتي تتسق مع ما رصدناه من
تمييز الذكر على الأنثى في الأمثال الشعبية، وتبني الآخر السلطوي لهذه
الرؤية بوعي أو بدون وعي لا يجعل هناك مخرجاً للمرأة من ذلك الخندق إلا
أن تكون ذات عصبية ومدعمة لها كما هي حالة انجازية أخت السلطان حسن
بن سرحان، ومن ثم فهي لها ثلث الشورى في الحكم ولتميزها كذلك برجاجة
العقل لكن مع التأكيد على أن رجاجة العقل وحدها لا تكفي للمشاركة في
الحكم بثلث الشورى. وقد أخرجت أسيرة الهلالية من خندق المرأة العادية
الفاقة للعصبية امرأتين هما انجازية أخت حسن بن سرحان وسعدا ابنة
الزناتي خليفة، فانجازية امرأة ذات عصبية ومدعمة لها وحاملة للثقافة
الذكورية، أما سعدا فهي امرأة ذات عصبية لكنها تسعى للخروج من أسر
الثقافة الذكورية بالتعبير عن ولاتها لذاتها كانتى.

نموذج الجازية

قدمت الجماعة الشعبية الجازية كنموذج للجمال ولرجاجة العقل. وهي
ذات أصل شريف فهي ابنة الملك سرحان وزوجة شريف مكة نكتها عندما

تحتاج إليها القبيلة/ الجماعة هي تفريبتها إلى تونس فإنها تلبى نداءها مضحية بكونها زوجة وأما، إذ تفارق ابنها وزوجها لتلتحق بالقبيلة. وتستحسن الجماعة الشعبية فعالها دائما لأنها في صالح القبيلة ومتسقة مع الثقافة الذكورية للمتلقيين. إذ يحكم حسن نساء بني هلال من خلالها فإذا ما أراد تشجيع النساء للأبطال في الحروب طلب من الجازية أن تجمع بعض النساء لهذا الغرض مثلما حدث مع الأمير عقل ونزائه مع السركس^(٤٣). وإذا ما أراد حسن أو أبو زيد التحايل عبر النساء فإنه يطلب من الجازية ذلك مثلما حدث مع أبي زيد حين تخفى بين بنات بني هلال بقيادة الجازية أمام بوابة تونس. حتى أنها تصل لذروة التمثيل للثقافة الذكورية والولاء للعصبية عندما دفعت بنات القبيلة لقص شعورهن/^(٤٤) رمز أنوثتهن ليرسلنه مع مكاتيبهن لذياب/الرجل ليأتي مسرعا لحمايتهن والقضاء على الزناتي خليفة. وعندما يعرض الزناتي الصلح ويجتمع السلطان حسن بابي زيد والأمراء لإبداء الرأي حتى كادوا أن يوافقوا على الصلح نجد الجازية أكثر ذكورية من الذكور يتمسكها بالثار والولاء للقبيلة إذ تحرض النساء على إنزال الأبطال من على الخيول ليركبن مكانهم ويحاربن نيابة عنهم موبخة من يبغى الصلح فيغضب الأمير ذياب من تصرفها ويذكرها بأنه خلصها من السبي أكثر من مرة.

تقول فتاة الحي أم محمد
وأنا على قتال الزناتي جهاد
أنا بنت سرحان الأمير بلاخفا
أخي حسن سلطان ع القوم صايد
ألا يا بنات اسمعوا شرح معنى
ودقوا صيول القتال مثل الرعايد
ذليتم من قتال أمير تونس
أجاويدكم راحوا ولو شرايد
ريدوا صلحا بعد تسعين أميرا
حريمهم عليهم قائمين العدايد

وفرجوا فيك يا ولد غاتم
وقاتوا دياب النخيل يا ابو العدايد
ما قاتت فتاة الحي أم محمد
فلايد من حرب خليفة أكاييد (٥٥)

وتستمر الجازية على هذا النهج حتى إذا ما تمكن دياب من قتل السلطان حسن ومن بعده أبي زيد وإعلان نفسه سلطانا على البلاد تسند إليها السيرة المهمة الرئيسية في الهروب باليتامى بعيدا عن دياب وتدريبهم على القتال ليعودوا من جديد ويستعيدوا ما استولى عليه دياب ويثأروا منه. لكن المفاجأة أن الجماعة الشعبية تعيد الجازية إلى خندق المرأة العادية بعد زوال عصبيتها، ولا تشفع لها فروسيتها التي برزت أمام فرسان من بني زغبة وهي ملثمة، فعندما تكشف عن شخصيتها وتعرض على دياب مبارزتها يركلها بقدمه (٥٦) فتموت في الحال جزاء تطاولها على الرجل ومنازلته. وكان النموذج النسائي حامل الثقافة الذكورية يتحصر دوره في مساندة ودعم الرجل فإذا ما تجاوز حدود هذا الدور إلى محاولة مناقسته فإن شريعة الثقافة الذكورية تحكم عليها بالركل بالأقدام.

نموذج سعدة

سعدة ابنة الزناتي خليفة نموذج الأنثى التي تضحي بمصيريتها من أجل حبها، وهو نموذج تدينه الجماعة الشعبية، فكون سعدة هي ابنة الزناتي التي تتصف بتحصيلها للعلوم ورجاحة العقل والجمال أتاح لها الخروج من خندق المرأة العادية لتكون مستشار أبيها في شئون الدولة والشغب الذي لا ترد له شفاعا لكنها كانت على يقين من زوال دولة أبيها (٥٧) ولذلك عندما احبت مرعي بذنت قصارى جهدها لتسعد بحبيبها أطول وقت ممكن وتحافظ على حياته هو ومن معه (أبو زيد - يحيى - يونس)، فأخفت حقيقتهم عن أبيها وتشفعت لهم حتى لا ينفذ فيهم حكم الإعدام باعتبارهم جواسيس، فتنحابل على أبيها وتقنعه بأن يترك العبد (أبو زيد) ليذهب لأهلهم لإحضار الفدية

التي يضدي بها هؤلاء الثلاثة، وهي تعلم أن أبا زيد لن يحضر إلا ملوك بني هلال لقتل أبيها والاستيلاء على تونس. لقد وضعت السيرة أنوثة سعدا المشتملة بحب مرعي في مواجهة حادة مع الانتماء لشريعة الثقافة الذكورية ومن ثم فهو نموذج مدان من البداية، وتسمى سعدا بعد أن اختارت الولاء لأنوثتها واحتياجاتها الوجدانية لمساندة بني هلال قوم حبيبها. أمله أن يقابل مرعي إخلاصها في حبه بوفاء لها وعرفان بجميلها. فأفشت لبني هلال بالسر الذي مكّن بني هلال من قتل الزناتي وهو أنه لا أحد سيقتل الزناتي سوى دياب، عندما يتم ذلك تعلن سعدا ندمها على اختيارها لأنها أصبحت في نظر الجميع 'خائنة' وليس لها جزاء إلا الإذلال 'قالتني تخون (أبوها!) لا يكون فيها خير لأحد فانواجب إذلالها'.

وبعد أن تعاقب سعدا الأمرين على يد دياب تتمكن من مخاطبة السلطان حسن تذكره بجميلها لينقذها من تعذيب دياب لها. لكن دياب يرفض عرض حسن بريحيل سعدا معه لأنها أصبحت ملكه هو. فيقترح أبو زيد أن يسابق مع دياب بالخيول للوصول لسعدا والسابق أحق بسعدا فيوافق دياب فيتحارب أبو زيد مع سعدا بأنه إذا سبق دياب إليها فعليها أن تقول 'أنا أختك يا دياب' وعندما حدث ذلك فهم دياب الحيلة فضربها بالسيف لتؤكد ندمها على محاولة مخالفة شريعة الثقافة الذكورية فترثى نفسها على فراش الموت:

تملكتم تونس وقايس أرضنا
ولا تحفظوا لي يا كرام مقام
وما نلت من مرعي مناي وبغيتني
تسيني ولم يرعى إلى زمام
فتتلق سعدا بما أرادتها الثقافة الذكورية أن تتلق به:
أشرت على ابويا شور أطاعني
ومن يأمن الأنثى يروح عدام^(٥٩)



الآخر الاستعماري (الغربي)

نعتقد أن المفاهيم السابقة 'الآخر السلطوي' - 'الآخر الديني' - 'الآخر النوعي' هي مفاهيم خلافية وهو مما دفعنا لتفصيل القول حولها، أما الآخر الاستعماري فيبدو أنه أقل خلافية من تلك المفاهيم، ذلك أن 'الآخر' المطروح في كتابات النخبة في العصر الحديث هو الآخر الغربي، ولا يهمنا تتبع مواقف النخبة من هذا الآخر وتصنيفها في هذا المقام وإنما ما نود التأكيد عليه هنا أن كون الآخر الغربي استعمارياً وكونه متقدماً هو ما مَرَّقَ الذات العربية النخبوية التي تحاول منذ بداية عصر النهضة أن تلتقي على رؤية للآخر بما يمكنها من التعامل معه بندية.

أما بالنسبة للثقافة الشعبية فلا نرغم أنها لا تعاني من داء التمزق الذي تعانيه الرؤية النخبوية للآخر الغربي، فكون الثقافتين (الشعبية والرسمية) متفاعلتين يسمح بانتقال عدوى التمزق للثقافة الشعبية. لكن المشكلة أننا لا نستطيع أن نحدد مواضع التمزق، وذلك لأنه من الصعب أن نتبين رؤية الجماعة الشعبية للاستعمار غير العسكري بما يشتمل عليه من مظاهر التقدم التي تغري بالانبهار به، وأهداف ومخططات استعمارية تفوق الالتحاق به. ومن ثم فإننا ليس بإمكاننا في هذا المقام سوى أن تسجل رؤية الجماعة الشعبية للاستعمار التقليدي (العسكري) من خلال الموال الشهير الذي نتج عن المذبحة الإنجليزية في دنشواي:

من بعد حكم المحافظ والشاويش واتباش
غلابين وسحبها انخديوي محربه للباش
وآدى الإنجليز تسلطت بعد ما كانوا أبواش
نزلوا على انجيش لا خلوا نفر ولا أخوه
اللي انجتل مات وادي اتلي في سجنهم جلدوه
واللي خدوه غدر وفي سجنهم ورموه
يوم شنج زهران كانت صعب وجذاته
أمه تعيم من فوج السطوح وأخواته

إن تاجرت في صدف تكسب مدام معاك سعد
وإن تاجرت في جواهر تخسر بسبب عدلي
سـمـمـد يجسول لعمـدلي إيه
خليهم يسـيـبوا البر بالاحسان
مصر دي بلدنا وفيها الست بالإحسان
وليه يا عدلي بتوالس مع الخوان
دحنا مصريين ودايما في كل العهود اخوان
إن وافجتني ما يجلو عن الوطن وتقول الهنا وا نسعد
ومن حب إنسان يجول له يا روايح سمـد (٦١)

الأغنية الثانية:

امتنى يعود وفقدنا وينتـر خاطـرنا
أهم الإنجليز دول سبب القم والهيـجان
كرشوا سمـد ويجالوا زمان ما بان
دا سمـد تعبان علشان خاطـرنا
وامتنى يعود وفقدنا وينتـر خاطـرنا (٦٢)

وتكتمل الرؤية بالتأكيد على ضرورة توحيد المواجهة والوقوف صفا واحدا وإفساد أي محاولة من الاستعمار لتفتيت والفتنة. ولا يخفي رفض الجماعة الشعبية لأي صفقة بين الآخر سلطوي والآخر الاستعماري.

كما أن الجماعة الشعبية تؤكد عدم مسئوليتها عن الهزيمة أمام الآخر الاستعماري وذلك عن طريقين: الأول يبرز في اتهامها للآخر السلطوي بالتخاذل أمام الآخر الاستعماري وعدم قدرته على حماية البلاد وربما عدم حرصه على ذلك، وهو ما أبرزه -على سبيل المثال- موال 'حادثة دون شواي' السابق في موقف الخديوي وأتباعه من محافظ وشاويش وباش، أما الطريق

الثاني الذي سلكته الجماعة الشعبية لتأكيد عدم هزيمتها أمام الآخر الاستعماري، فضلا عن عدم انبهارها به فكان أكثر اشكالها التعبيرية سرية وقدرة على النقد اللاذع وحملها لرؤيتها، ألا وهو النكتة الشعبية. ولعل سريرتها ترجع لأتفاظها الجنسية المضرودة من المجال الرسمي للكتابة. وقد جمعت عددا من النكات الشعبية التي تدور حول رؤية الجماعة الشعبية للآخر الغربي. فلاحظت الجماعة الشعبية جعلت الصراع بينها وبين الآخر الغربي هي هذه النكات ليس صراعا عسكريا، وإنما صراع لإثبات القدرة الذكورية.

فالفحولة هنا لها دلالتها على القوة والاستقلال في أن، بمعنى أن الفحولة قوة لأن غير القادر عليها فاقفد لأهم مقومات الرجولة في نظر الجماعة الشعبية ومن ثم فهو منكسر، أما دلالة الفحولة على الاستقلال، فمن جهة أن لا دخل لأحد في حسم صراعها مع الآخر الغربي على هذا المستوى، فهي قدرة ذاتية لا دخل للآخر تسلطوي فيها. ومن ثم تحسم الجماعة الشعبية هذا الصراع لصالحها دائما وممثلها دائما هي هذه النكات (الصعيدي/ رجل الجنوب). ونضرب مثالا يتكرر شكله التعبيري ودلالته في عشرات الأمثلة، إذ حكى لي حسن رشاد - ٤٠ سنة - دار السلام - القاهرة الآتي:

مرة عملوا مسابقة.. يشوفوا مين بقدر يتام أكثر مع الستات، كان في المسابقة واحد صعيدي وواحد امريكي وواحد فرنساوي وواحد إنجليزي وقالوا كل واحد يختر العماردة.. في كل شقة واحدة ست مستتايه. دخل الفرنسي شقة والثانية وطلع ماشي على ركبته.. دخل الأمريكي شقة والثانية والثالثة وطلع خالصان.. دخل الإنجليزي شقة والثانية والثالثة والرابعة وطلع بينهج.. دخل الصعيدي شقة والثانية.. دور والتاتي هُبَّ طلع اتسطوح.. طلعا وراء نقوه بيضرب... (يمارس العادة السرية)^{١٢١}.

الدلالة المباشرة البارزة للبيان في هذا الشكل من النكات الشعبية إثبات الجماعة الشعبية لذاتها وقدراتها أمام الآخر الغربي بمختلف جنسياته، لكن السؤال الذي يحتاج التأمل هنا: لماذا اختارت الجماعة الشعبية أن تثبت ذاتها وقدراتها (الجنسية) أمام الآخر الغربي من خلال هذا الشكل دون غيره، مع

الوضع في الاعتبار ما لهذا الشكل من رصيد ساخر من أبطاله ("صعيدي") هل يمكن أن تضيي الإجابة عن هذا السؤال لنقض الدلالة المباشرة المستخلصة من هذه النكات (إثبات الذات أمام الآخر الغربي) لتؤسس لدلالة غير مباشرة ومقصودة وهي السخرية من النموذج الممثل للجماعة الشعبية ليس نشئ إلا لأنه الأكثر حرمانا من حقوق مواطنة؟ وبهذا تكون الدلالة العميقة لهذه النكات الشعبية سخرية الجماعة الشعبية من وضعيتها بطلها المطالب بإثبات الذات أمام الآخر الغربي والمسلوبة حقوق مواطنة أمام الآخر السلطوي. ليكون بطل الجماعة الشعبية فعلا في مواجهة الآخر الغربي مخصصا في مواجهة الآخر السلطوي. وبذلك تصل المفارقة لذروتها وتحقق النكتة وظيفتها الإضحائية.

هوامش الفصل الثاني

- ١- ابن خلدون "المقدمة" ج ٢، ص ٤٨٩.
- ٢- د. علي الخوري، منطق ابن خلدون، هي ضوء حضارته وشخصيته، ص ٢٤٩.
- ٣- د. علي أبو خليل، السجدة السياسية والسلطة الثقافية، ص ٢٠.
- ٤- د. عاتي شكري، إشكالية الإطار المرجعي لتلطف والسلطة، ص ٦٥.
- ٥- د. برهان غليون، "مجتمع النخبة" ص ١٠٣.
- ٦- نفس المرجع ص ١٠٣.
- ٧- نفس المرجع ص ١٠٣.
- ٨- محمد المروقي، "تناول لهلالين في النشأة الأفريقية" ص ٢١.
- ٩- د. عبد الحميد بوشني، "سيرة بني هلال" ص ٧٨.
- ١٠- "تاريخ بني هلال" ص ٢.
- ١١- المصدر السابق، نفس الصفحة.
- ١٢- د. عبد الرحمن أيوب، "استمرارية الأدب الشعبية" ص ٢٨١.
- ١٣- عبد الحميد حواس، "الحكومة في الثقافة الشعبية" ص ١٦٥.
- ١٤- "تاريخ بني هلال" ص ٢٢٧-٢٢٨.
- ١٥- نفس المصدر ص ٢٢٨.
- ١٦- نفس المصدر ص ٢٢٩.
- ١٧- د. نبيلة إبراهيم، "الوعي العربي ونموذج البطال" ص ٣٤٩، في الألف العربي... تمهيد عن الوحدة والتنوع.
- ١٨- نفس المرجع ص ٣٥٠.
- ١٩- د. مصيد يقطين، "قال الراوي" ص ٤٣.
- ٢٠- نفس المرجع ص ٥٠.
- ٢١- "التفريفة" ص ٢.
- ٢٢- "التفريفة" ص ٤.
- ٢٣- "التفريفة" ص ٥.
- ٢٤- "التفريفة" ص ٥-٦.
- ٢٥- "التفريفة" ص ١٠-١١.
- ٢٦- "التفريفة" ص ١٦.
- ٢٧- "التفريفة" ص ٢٧٣.
- ٢٨- "التفريفة" ص ٢٨١.
- ٢٩- "التفريفة" ص ٢٢٧.
- ٣٠- "التفريفة" ص ٢٢٩ ونظر أيضا ص ١١٧-١١٨.
- ٣١- "التفريفة" ص ٢٨٨.
- ٣٢- د. الطاهر أيب، "الأثر في الثقافة العربية" ص ٢٥.
- ٣٣- المرجع السابق ص ٣٧.
- ٣٤- المرجع السابق، نفس الصفحة.

- ٢٥- نقلا عن زكريا الحجاوي حكاية اليهود من ١٢٢-٤٤٨، إذ نحرص على تدوين النص كاملا هنا بفرص التحليل، وإتاحة هوائيه وذلك لسموية المنار عليه الآن.
- ٢٦- التفريفة من: ٢٦٤
- ٢٧- التفريفة من: ٢٦٤-٢٦٦
- ٢٨- التفريفة من: ٢٦٧
- ٢٩- د. عبد العظيم أنيس: تدخل عام إلى المشكلة الطائفية من ٢٦ هي: آبي سيف يونس وآخرين المشكلة الطائفية في مصر
- ٣٠- د. فؤاد مرمي: الفتنة الطائفية والقوى الخارجية من ١٢٧ هي المرجع السابق.
- ٣١- الاب متى المسكين: "الطائفية والتعصب من ٢-٧ نقلا عن طارق البشري "المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية" من: ٧٢٤
- ٣٢- د. أحمد عيسى: مقدمة في الأغنية الشعبية من ١٥٢-١٥٤
- ٣٣- ابراهيم حلمي: تحت المقدس في الفولكلور المصري من: ١-١٥، دراسة قدمت في مؤتمر القوي للقدس الذي عقد بالقاهرة ٢-٧ / يونيو ١٩٩٨
- ٣٤- سيرة الملك الظاهر بيبرس من: ١٦
- ٣٥- سيرة الظاهر بيبرس من ٨١٥، ج ٢
- ٣٦- ابراهيم حلمي: المرجع السابق من ٩-١٠
- ٣٧- رهافة الطهطاوي: الأعمال الكاملة ج ٢، من ٥٥١-٥٥٢
- ٣٨- د. لطفى حسن سليم: "الطائف في التراث الشعبي من ١١٢
- ٣٩- المرجع السابق من: ١١٩
- ٤٠- المرجع السابق من: ١١٨
- ٤١- المرجع السابق من: ١١٧
- ٤٢- تفريفة بني هلال من: ١٦٢
- ٤٣- المصدر السابق من: ١٤٥
- ٤٤- المصدر السابق من: ٢٤٩
- ٤٥- المصدر السابق من: ٢٧٧
- ٤٦- المصدر السابق من: ٧٧٣
- ٤٧- المصدر السابق من من ٢٦ ٢٧
- ٤٨- المصدر السابق من: ٢١٦
- ٤٩- المصدر السابق من: ٢١٩
- ٥٠- د. أحمد مرمي مقدمة في الأغنية الشعبية من ١٧٩-١٨٠
- ٥١- المرجع السابق من: ١٨١
- ٥٢- المرجع السابق من: ١٨٢

أما بعد

رعاية البشر

|

|

17.

—

|

—

|

من المؤكد أنني لست معصوماً من الخطأ، لكننا كجيل -جيل التسعينات- نزعج أننا معصومون من اليأس إذا ما وضحت الرؤية، تلك الرؤية التي حاولت أن أتلس ملامحها عبر هذه الدراسة. فإذا كان جيل الآباء وقت كانوا أبناء يشكو من أنه 'جيل بلا آباء' فإن جيل التسعينيات يشكو الآباء، فقد ورث عنهم إشكالية مركبة تخص العلاقة بالسلطة من ناحية والعلاقة بالشعب من ناحية ثانية. والحقيقة أنهما ليستا علاقيتين وإنما علاقة ذات وجهين. ونعتقد أن طبيعة هذه العلاقة السبب الرئيسي في فشل مشروع النهضة العربية .

لقد سعت هذه الدراسة "المتعجلة" إلى طرح ما موزاد أن شكل السلطة يشكل باقي العلاقات التي يمثل الشعب أحد طرفيها، فقد تبين أن المسكوت عنه في الثقافة الشعبية هو آخرية السلطة المستندة في ادعاء مشروعيتها إلى العصبية/ القوة مما يجعل منها مجرد "سيطرة" حسب مصطلحات علم السياسة، ومن ثم كان الآخر السلطوي المحور الرئيسي لتحديد طبيعة علاقة الشعب 'بالآخر الأخرى'. بعبارة أخرى يلعب الشعب في لعبة الآخر دور المفعول فيه وليس الفاعل. فالفعل مقصور على السلطة/ السيطرة بوصفها فاعل العلاقات، ذلك الفاعل الذي يحمل المفعول فيه تبعات فعله، وفي حالات اللزوم يستغني الفاعل عن المفعول فيه نهائياً فيسكنه الهامش.

وليس المراد من ذلك القول وصم الشعب بالسلبية والرضوخ بقدر وصم

الآخر السلطوي بالوحشية والاستبدادية في فعله المباشر وبإلتهاء والمكر في فعله غير المباشر. إذا ما وظف آليات الأدلجة التي يسهم في تعظيم دورها بشكل أو بآخر 'الآخر النخبوي' سواء كان في موقع الفقيه أو في موقع المثقف حامل الهوية العلمانية أو التقدمية.

وعلى هذا فأشكال الأواخر الأخرى كما تبنت في الدراسة (الآخر النوعي -الآخر الديني (المسيحي- اليهودي) -الآخر الاستعماري) هي بشكل أو بآخر حاصل فعل الآخر السلطوي بالشعب وإن كان عبر طريقين مختلفين، فالآخر النوعي حاصل فعل الآخر السلطوي بالشعب عبر طريق (العصبية/ القوة)، فائراة -كما أوضحت الدراسة- تحصل على كثير من حقوقها إذا ما كانت ذات عصبية أو كانت مدعومة بشكل أو بآخر العصبية وحامية للثقافة الذكورية فإذا ما زالت عنها أسباب عصبيتها أو تمثلت خطابا متاهضا للثقافة الذكورية أو حتى في أبسط الصور لم تدعم الثقافة الذكورية بإنجاب الذكر كان ذلك كافيا لحرمانها من أبسط حقوقها الإنسانية.

أما الآخر الاستعماري فهو حاصل فعل الآخر السلطوي بالشعب عبر طريق: (العجز/ القوة الترانفة)، فكما أوضحت الدراسة فإن الشعب يتهم الآخر السلطوي بالعجز عن مواجهة الآخر الاستعماري مما يكشف عن زيف ادعاء القوة أو بعبارة العرب 'أسد علي' وفي الحروب نعامه.

أما الآخر الديني (المسيحي-اليهودي) فصورته أكثر تعقيدا من صورتي الآخر النوعي والآخر الاستعماري، ذلك أنه يحمل إضافة إلى فعل الآخر السلطوي بالشعب تشكيل صورة الآخر الديني، التي تتفق ومصالحه السياسية الداخلية يحمل تبعات اشتراكه مع الآخر الاستعماري في الدين مما ينعكس سلبا على صورته، وبالتالي حقوقه في حالة تعارض مصالح الآخر السلطوي مع مصالح الآخر الاستعماري والعكس صحيح.

تلك هي رؤية الثقافة الشعبية للآخر والتي حاولت الدراسة تبينها في حدود إمكانيات الباحث المحدودة لاسيما أن أطروحة الدراسة تحتاج لمزيد من البحث والتدقيق والمراجعة، وقصاري تعنياتنا أن تكون الدراسة قد استطاعت

إثارة ذهن القارئ لإعادة قراءة العلاقات، ومن ثم تحديد المفاهيم حتى يمكن مسايرة ما رسخ في أذهاننا من بديهيات.. فربما تمنع المسائلة وإعادة قراءة العلاقات وقوع جيل التسمينيات في فخ 'المقايضة' الذي نصبه له الآخر السلطوي'. وهنا يلزم الربط بين رؤية الجماعة الشعبية للآخر، التي هي رؤية للذات وبين المطروح على الشباب بوصفه بديهيات تتعلق بالحاضر والمستقبل مصرياً وعربياً.

هئية امور اتفق قومنا على انها بديهيات.

الأولى منها إجماعهم على أننا نمارس في الزمن الحاضر 'الحياة'.

والثانية أن الشباب يصنع المستقبل.

والثالثة أن وطننا مصر.

وأخيراً أجمعوا على وأد الأسئلة التي تحوم حول معتقداتهم خوفاً من

سقوط المعبد.

إن هذه البديهيات تستند على ثلاثة مفاهيم رئيسية هي 'الزمن الحاضر' -

الشباب - مصر' ومن ثم يمكن التأكيد على أن كل مفهوم من هذه المفاهيم ليس

له معنى واحد يُتفق عليه، ومن هنا تتأثى مشروعية السؤال حول المواقع التي

ينظر منها قومنا لحاضر ومستقبل مصر.

إن تعدد المواقع قد يوهم المرء باستحالة تصنيفها في كيانات تشترك في

رؤية معينة للعالم تميزها عن غيرها، لكن المحاولة توحى بإمكانية توزيع هذه

المواقع على نوعين من الرؤية:

أولاً: رؤية رعاة البشر وذويهم من أصحاب الصف الأمامي.

ثانياً: رؤية الصفوف الخلفية التي تقضي حياتها في خدمة رعاة البشر،

حتى يتيحوا لهم أن يتفرغوا لمهمتهم الأساسية وهي اتخاذ القرارات، والتي

تستلزم وفقاً لمعتقداتهم عدم شغل الذهن بما يتشغل به أصحاب الصفوف

الخلفية من قلق على المآكل والمشرب والملبس والعمل والصحة والأولاد .. الخ.

إن هذا التناقض بين الرؤيتين ينتج تناقضات على مستوى المفاهيم

الرئيسية لبديهيات قومنا، نستطيع أن نفهم منها كيف تتم المقايضة؟

مقايضة الحاضر بالغائب

عندما قسم الإنسان الزمن إلى (ماضي -حاضر -مستقبل) ثم يكن يعكس إلا وعيه بذاته (طقولة -شباب -شيخوخة)، لكن ما يحدث في الواقع أن رعاة البشر يتعاملون مع الزمن بطريقة تختلف عن تعامل الصفوف الخلفية معه. فرعاة البشر يعرفون كيف يوظفون كل شئ لممارسة حيواتهم في الحاضر. فالزمن الحاضر هو الزمن الأوحى الجدير بممارسة الحياة فيه، ومن ثم يعتبر رعاة البشر كلا من الماضي والمستقبل مجرد أزمنة مساعدة يستعين بها المحترفون لتثبيت الحاضر، وفي الناحية المقابلة يرفض رعاة البشر أن تتعامل الصفوف الخلفية مع الزمن من نفس منطلقتهم حيث يدفعونهم لأن يقابضوا على الحاضر بالغائب، سواء كان ماضيا أو مستقبلا، فيتم مسح ملامح الحاضر وذلك بالتعامل معه بوصفه جسرا لا يصلح لممارسة الحياة عليه معا يلزم تأجيلها لحين عبوره، ولأنه جسر بلا نهاية فإن الصفوف الخلفية تبقى أسيرة إحساسات الندم والتمني لأنها قبلت أن تتخدد بوهم تأجيل ممارسة الحياة في الزمن الحاضر أملا في مستقبل أفضل.

مقايضة فحولة الشباب بعقم رعاة البشر

إن ثنائية (فحولة / عقم) تتجاوز في هذا الصدد المستوى البيولوجي لتعني الدلالة الأشمل (القدرة/العجز) على مختلف مستويات الممارسة الحياتية. ويصبح اقتران الشباب بمفهوم القدرة على التغيير أمرا بديهيا يردده الشباب ويستهلكه رعاة البشر إعلاميا دون أن يتساءل أحد عن مدى واقعية هذه المسألة البديهية. بينما قد يثير الربط بين مفهوم رعاة البشر ومفهوم "العجز عن التغيير" الاختلاف، لكنه اختلاف تؤيده الإجابات الجاهزة التي تتفخ بها بطون أولئك الذين لا يعطيهم الواقع فرصة تأمله فضلا عن صنائع الإعلام الرسمي. ومن ثم ينبغي أن تضع النظرة لقدرة الشباب على التغيير وعجز رعاة البشر عنه في اعتبارها العلاقة القائمة بين رؤية كل منهما حتى تتبع زاوية رؤية مختلفة.

إن تصور رعاية البشر للزمن الذي لا يتجاوز حاضريهم بوصفهم رعاية البشر يدفعهم لتوظيف كل الإمكانيات لاستمرار هذه الصفة وتصبح المهمة الأساسية لكل المؤسسات تثبيت الوضع القائم لأنه الوضع المناسب للمحافظة على المصالح الفردية العليا، وبالتالي احتواء أية محاولة للتغيير لخدمة هذه المصالح مما يؤكد عجز هذه الرؤية عن التغيير وقدرتها في نفس الوقت على احتواء فعوثة الشباب وذلك بتفريغها من محتواها وجعلها مجرد أداة لتثبيت الوضع القائم طالما أنها قبلت تأجيل ممارسة الحياة في الحاضر وحصر دورهم في تنفيذ القرارات التي يصدرها رعاية البشر.

إنها دائرة تتوهم فيها الصفوف الخلفية أنهم يسمعون لتنفيذ الاستراتيجيات الهادفة للتغيير فتكتشف هذه الصفوف الخلفية أنها وصلت لنفس النقطة التي بدأت منها وأنهم سيعملون لتنفيذ استراتيجيات لم تهدف إلا للتثبيت، فتضيع فعوثة الشباب ويصابون بالعقم مما يجعلهم مؤهلين في المستقبل لتبني رؤية رعاية البشر. وهكذا تتم المقايضة!!

مقايضة حقوق المواطنة بشعار الوطن

الوطن.. كلمة لها رصيد تاريخي في حماية الأيلاف والنكابة بها في آن. فعندما كانت توظف لتعبئة الشعب بجميع فئاته ضد عدو خارجي كان للكلمة مصداقيتها، وبالتالي مفعولها الذي لا ينكره التاريخ، لكن ثمة عوامل أفقدت الكلمة مصداقيتها ومفعولها إلى حد بعيد، فالصلة المنطقية بين الحصول على الحق والمسئولية عن أداء الواجب تؤكد أن من يحصل على حقه يشعر بمسئوليته عن أداء واجباته المكلف بها، فإذا سلب الحق سقط التكليف، لقد كان لكلمة 'الوطن' مفعولها ومصداقيتها عندما كان ثمة يقين عند المواطن بأنه مشارك، وبالتالي مسئول عن إدارة وحماية الوطن. لكن غياب المشاركة والإحساس بأن الأمور تتم بطريقة آلية لا دور للصفوف الخلفية فيها أفضى إلى حالة من اللامبالاة تتوزع بدرجات متفاوتة تبدأ بالعزلة ويشترك فيها فريقان. الفريق الأول من يقعون تحت خط الفقر حيث لم تعد كلمة 'الوطن'

تسد جوعهم أو تكسو أولادهم... الخ.
أما الفريق الثاني فهم من لا تصل كلمة الوطن إليهم وليس شيء إلا لأن
صوت الفساد القانوني وغير القانوني المقنن أيضا يشغل أذانهم دائما المتابعة
أرصدهم في البنوك المحلية والدولية إذ يتحول الوطن عند هؤلاء إلى بقرة
حلوب قمها يلتهم "الجماعة الشعبية" وضرعها يستحلبه أولئك "مستحلبو
الأوطان".

وتصل اللامبالاة إلى ذروتها عند "سماصرة الوطن" وتجار الكلمة الذين
كتبوا "صك المقايضة" .. مقايضة حقوق المواطنة بشعار الوطن، الذي لم يعد
يعني سوى خدمة المصالح الفردية العليا وثبتت الوضع القائم.. هكذا تتم
المقايضة!!

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

- ١- تعريبية نفي هلال - مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح - ميدان الأزهر- القاهرة
- ٢- سيرة الملك الظاهر بيبرس - المكتبة الثقافية بيروت- لبنان - د ت
- ٣- نس "خسرة الشريفة نقلا عن ذكريا الحجاوي" حكاية اليهود مكتبة الدراسات الشعبية ع ٢٥ ج ١- الهيئة العامة لشؤون الثقافة- القاهرة أبريل ١٩٩٨
- ٤- الأمثال الشعبية التي امتعنت بها الدراسة.
- ٥- جمع لعبد من التكاثر الشعبية حول فكرة الآخر" قمت به وكان محسري- حسن رشاد- ٤٠ سنة- دار السلام، القاهرة

ثانياً: المصادر التراثية

- ١- ابن أبي أصيبعة: "عيون الأنباء في طبقات الأطباء" دار الثقافة، بيروت، ج ١
- ٢- ابن خلدون: المقدمة تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، ج ٢، ط ٢، القاهرة.
- ٣- ابن العميد: "تذرات الذهب في أخبار من ذهب" تحقيق د. محمد الأرنؤوط، بيروت، ١٩٨٩
- ٤- القلقشندي: "صبيح الأعشى في صناعة الإنشا" الهيئة العامة للكتاب، ج ١، القاهرة، ١٩٨٥.

ثالثاً: المراجع المترجمة

- ١- السكندر ستيت، "تاريخ الكتاب، القسم الأول، ت: د. محمد الأرنؤوط، عالم المعرفة ١٦٩٤، الكويت، يناير، ١٩٩٢
- ٢- شالوت ميمور، "موسوعة علم الإنسان"، مجموعة مترجمين بإشراف د. محمد الجوهري، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي لترجمة ع ٦١، القاهرة ١٩٩٨.
- ٣- مانفريد ومانشيوتي: "ابتكار التكنولوجيا وانتشارها: المطبعة كمثال ت: د. محمد أمين سليمان سلسلة العلم والمجتمع، منوعات علمية، اليونيسكو ع ٧١
- ٤- بان فانسيا: "التأثيرات الثقافية" ت: د. أحمد مرسي، دار الثقافة، ط ١، القاهرة ١٩٨١.

رابعاً: المراجع العربية المعاصرة

- ١- أبو سيف يوسف وآخرون: "المشكلة الثقافية في مصر" مركز البحوث العربية ط ١، القاهرة ١٩٨٨.
- ٢- أحمد شمس الدين الحجاجي: "العرب وهن المشرق"، دار المعرفة بالكويت ط ٢، ١٩٨٤.
- ٣- أحمد مرسي: مقدمة في الأغنية الشعبية" الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، القاهرة ١٩٩٧.
- ٤- أنونيس: "الثابت والمتحول بحث في الإبداع والاتباع عند العرب" دار الساقي، بيروت، ط ٤.
- ٥- الطاهر لبيب وآخرون: "الثقافة والتقف في الوطن العربي" مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت ١٩٩٢.
- ٦- الطاهر لبيب: الآخر في الثقافة العربية ضمن مجلة "إضافات"، ع ١٤، القاهرة، يناير، ١٩٩٧.

- ٧- برهان غليون: مجتمع النخبة معهد الإنماء العربي ط١، بيروت ١٩٨٦.
- ٨- زهير حطاب وآخرون: في الأدب والتأليف والترجمة في الرواية العربية المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٣.
- ٩- سعيد قطيبي: قال الراوي المركز الثقافي العربي، ط١، الدار البيضاء، بيروت، ١٩٩٧.
- ١٠- سيد البحراوي: الحداثة النابعة في الثقافة المصرية ميراث للنشر، ط١، القاهرة، ١٩٩٩.
- ١١- طارق البشري: المسلمون والألبان في إطار الجماعة الإسلامية الهيئة العامة للكتاب، ط١، القاهرة يونيو ١٩٨٥.
- ١٢- عبد الباقى عبد المعطي: الثقافة الشعبية والوعي التاريخي حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، العدد ١٤، جامعة قطر، ١٩٩١.
- ١٣- عبد الحميد حواس: الحكومة في الثقافة العربية ضمن مجلة قضايا فكرية العدد الأول، القاهرة يونيو ١٩٨٥.
- ١٤- عبد الرحمن أيوب وآخرون: سيرة بني هلال أعمال الندوة العالمية الأولى حول السيرة الهلالية، ط١، الدار التونسية للنشر، ١٩٩٠.
- ١٥- عبد المنعم بكيم وآخرون: الأدب العربي تعبيره عن الوحدة والتشوع ط١، بيروت، مارس ١٩٩٧.
- ١٦- فوزي العنقل: بين المولكون والثقافة الشعبية الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط٢، ١٩٩٩.
- ١٧- علي الوردي: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته دار كوفان، ط٢، تونس، ١٩٩٤.
- ١٨- علي أوميل: السلطة السياسية والمنظمة الثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، بيروت، ١٩٩٨.
- ١٩- لطفي حسين سليم: الطفل في التراث الشعبي الهيئة العامة لقصور الثقافة، مكتبة الدراسات، ٢٩٤ أبريل ٢٠٠٠.
- ٢٠- لويس عوض: تاريخ الفكر العربي الحديث... الطفلية التاريخية دار الهلال، ط٣، من كتاب الهلال ٢١٥٤، القاهرة د.ت.
- ٢١- معاذين الوقاد: الطبقات الشعبية في القاهرة الممؤكة الهيئة العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين ١٥٢٤، القاهرة ١٩٩٩.
- ٢٢- محمد حاتف نياب: إبداعية الأداء في السيرة الشعبية ج١، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مكتبة الدراسات الشعبية، القاهرة يونيو ١٩٩٦.
- ٢٣- محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٥.
- ٢٤- مجموعة باحثين: عمان الملتقى الدولي بالجزائر حول المفاهيم الأخرى، المركز الوطني للدراسات التاريخية، الجزائر ١٩٩٢.
- ٢٥- مجموعة باحثين: ملف أعمال المؤتمر القومي للقدس المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٨.
- ٢٦- ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، دار المعارف، ط١، القاهرة، ١٩٨٢.
- ٢٧- ناصيف نصار: منطق السلطة .. مدخل إلى فلسفة الأمر دار مواج، ط١، بيروت، ١٩٩٥.
- ٢٨- نبيلة إبراهيم: أشكال التعبير في الأدب الشعبي مكتبة هريب، ط٢، القاهرة ١٩٨٩.

■ تقديم

سيد إسماعيل ومغامرته

د. أحمد مرسي 9

■ مقدمة المؤلف ١١

أما قبل.. رعاة البشر

■ الفصل الأول: ١١

نحو تحديد للمفاهيم والعلاقات

الجماعة الشعبية - المثقف - السلطة

■ الفصل الثاني: ١١

الآخر في دفتر أحوال الجماعة الشعبية

الآخر السلطوي ٨١

الآخر الديني ٩٥

الآخر النوعي ١٤٦

الآخر الاستعماري ١٥١

■ الخاتمة: ١٥٦

أما بعد.. رعاة البشر

■ المصادر والمراجع ١٦٥